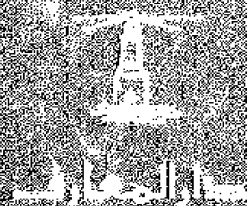
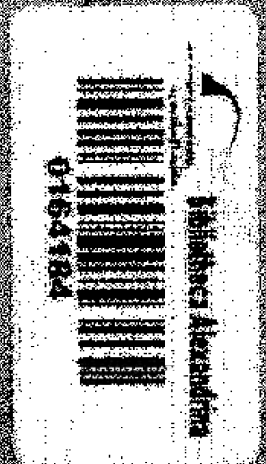


دكتور مصطفى الشاذلي

نظرية المعرفة عند أرسطو



دار المعارف



دكتور مصطفى النشار
كلية الآداب - جامعة القاهرة

نظرية المعرفة عند أرسطو

الطبعة الثالثة
مزيدة ومنقحة

١٩٩٥



الاستدأ

إلى أبي وأمي ..

تصدير الطبعة الثالثة

مرت عدة سنوات منذ ظهور الطبعة الثانية من هذا الكتاب عام ١٩٨٧م قضيت ستة منها في دولة الإمارات العربية المتحدة للعمل بجامعة وتابعت باهتمام تفاد هذه الطبعة بكاملها دون تدخل من جانبى بأى صورة من الصور التي جرى العرف عليها فيما يخص الكتب الجامعية التي تصدر عن دار المعارف . وعلى الرغم من أن تلك الطبعة لم تأخذ نصيبها من الدعاية أو من الاهتمام الاعلامي بمثل ما حدث مع الطبعة الأولى التي تفضلت الصفحة الثقافية بصحيفة الأهرام بإخبار القارئ عنها ، كما كتب عن الكتاب ككل الأستاذ عيد الفتاح البارودي في عموده اليومي « للنقد فقط » بصحيفة الأخبار .

وإن دل هذا على شيء فأنما يدل على تنامي الاهتمام المعاصر للقارئ المصري على وجه الخصوص^(١) بما يكتب من قبل للتخصصيين عن أرسطو عامة وعن نظريته في المعرفة بوجه أخص . وفيما أعلم أن هذه هي الدراسة الأولى في هذا الموضوع في اللغة العربية على الأقل .

والحقيقة أن أرسطو من بين فلاسفة اليونان خاصة وفلاسفة العالم عامة يلقى من القارئ الاهتمام وذلك لأنه واحد من أشهر فلاسفة العالم . وربما استحق لأسباب كثيرة أن يكون أكثرهم أهمية لأنهم كان من أكثرهم أصالة وعمقا في فكره الفلسفي والعلمي ، كما كان أكثرهم بلا شك تأثيرا في تاريخ الفكر العالمي . وليس أدل على ذلك من أنه ظل هو « الفيلسوف » و « العالم » بألف ولام التعريف لأكثر من عشرين قرنا من الزمان ، وظلت فلسفته وعلومه هي « الفلسفة » و « العلوم » بألف ولام التعريف طوال هذه القرون .

ومن ذلك نستطيع أن نفهم سر الاهتمام بأرسطو الذي كان له فضل تأسيس الفلسفة كعلم له أصوله ومنهجه وغايته ، كما كان له فضل تأسيس معظم العلوم المعروفة مثل

(١) أقول ذلك لأنى أعلم أن طبعات الكتب الجامعية لا تعرض بالمعارض الدولية التي تنظم في الدول العربية والأجنبية والتي تشارك فيها دار المعارف . وأتبنى أن تزال الطبعات أمام هذا الأمر في المستقبل القريب بقرار من رئيس مجلس إدارة دار المعارف .

المنطق وعلم النفس وعلم الأخلاق وعلم السياسة ، فضلا عن العلوم الطبيعية المختلفة كعلم الطبيعة والفلك وعلوم الحياة وخاصة علوم الحيوان .

ونحن وإن كنا قد ركزنا اهتمامنا في هذا الكتاب على دراسة نظرية المعرفة التي نعبرها الجزء الأهم في فلسفته بعد الميتافيزيقا ، فإننا قد قدمنا كتابا آخر عن نظريته في العلم^(١) ، وكتبنا العديد من الدراسات عن جوانب من فلسفته^(٢) . ولا يزال الكثير من جوانبها الأخرى يحتاج منا إلى دراسات أخرى تمنى القيام بها في المستقبل القريب بإذن الله .

على كل حال ، أتمنى أن يسهم هذا الكتاب وما قمنا به من دراسات أخرى في ميدان الفلسفة الأرسطية في سد نقص نراه في المكتبة العربية التي لا تزال تفتقر إلى دراسات جادة في ميدان الفلسفة اليونانية عموما والفلسفة الأرسطية خصوصا ، كما أتمنى أن تحظى هذه الطبعة من الكتاب باهتمام أكبر من الدارسين والقراء على حد سواء .

والله ولي التوفيق

د . مصطفى النشار

القاهرة في ١٨/٨/١٩٩٤م

(١) وهذا الكتاب طبعة دار المعارف أيضا . وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٨٦م .

(٢) انظر ما كتبناه عنه في كتابنا : « فلاسفة أيقظوا العالم » بعنوان « أرسطو واكتمال المشروع الحضاري اليوناني » . والذي صدرت طبعته الثانية عن دار الكتاب الجامعي بالعين بدولة الامارات عام ١٩٩٠م .
وانظر دراساتنا لنظريته في المباحثات التي نشرت في كتابنا « نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة » ك ١ - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية ، الذي نشرته وكالة زووم برس للاعلام عام ١٩٩٢م بالقاهرة . .

تصدير الطبعة الأولى

إن تقديم أرسطو وفلسفته إلى اللغة العربية قديم قدم الحضارة العربية التي بدأت مع المصحوة الإسلامية الكبرى في القرن الثاني للهجرة ؛ فلم تمر ثمانون عاما من خلافة بني العباس حتى استطاع المترجمون - على اختلاف أجناسهم - في ظل الدولة الإسلامية نقل معظم مؤلفات أرسطو . ولم يكتفوا في هذا بنقله عن اللغة السريانية وغيرها من اللغات التي كانت شائعة آنذاك ، بل استطاع بعضهم أن ينقل بعضها عن اللغة اليونانية مباشرة . ولم تتوقف بعد ذلك حركة الاهتمام بمؤلفات أرسطو ؛ حيث استمر تثقيفهم لتلك الترجمات وإضافة الشروح والتعليقات عليها . ومنذ ذلك التاريخ نستطيع أن نتبع تطور الدراسات الأرسطية والاهتمام بها في اللغة العربية من خلال ثلاث مراحل رئيسية ؛ كان أهمها بالطبع تلك المرحلة الأولى التي اهتم فيها أجدادنا من المسلمين بتشجيع نقل المؤلفات الأرسطية والمثابرة على فهمها وشرحها وتحليلها فكان لهم من هذه الناحية فضل الحفاظ على الكثير من النصوص الأرسطية من الاندثار والضياع .

وعلى الرغم مما حدث من أخطاء خاصة بنسبة بعض المؤلفات إلى أرسطو ولم تكن له مثل ما سمي في التراث الإسلامي بأولوجيا أرسطوطاليس الذي كان في الحقيقة هو بعض تاسوعات أفلاطون التي أخطأ عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ونسبها إلى أرسطو ، مما سهل من مهمة فلاسفة الإسلام من الموفقين بين الدين والفلسفة في التوفيق بين فلسفة أرسطو الإلهية وبين ما جاء به الإسلام إلا أن هذه الأخطاء^(١) لا تقلل من ذلك الجهد الكبير الذي بذله مترجمو وشرحاء هذه المرحلة في نقل التراث الأرسطي - بما في ذلك نصوص أرسطو ونصوص شراحه من اليونانيين كالإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس - والتعليق عليه والإفادة منه ، ثم تصديره بعد ذلك - بهذا الثوب الإسلامي - إلى الغربيين منذ عصر النهضة ؛ إذ كان الجانب الأكبر من فهم هؤلاء لأرسطو من خلال الترجمات

(١) لقد نسب إلى أرسطو مؤلفات أخرى لم تكن له مثل « مختصر كتاب الطل » لأبرقلس وكتاب « الفتاحة » وكتاب « سر الأسرار » وعلاوة على مخلوق النفس .
[انظر في ذلك مادة أرسطو بدائرة المعارف الإسلامية والتي كتبها دى بور]

والشروح العربية التي نقلت برمتها إلى اللغة اللاتينية ، ويكفى في ذلك ذكر ابن رشد - الذي لقب في التراث الغربي بالشارح الأكبر لأرسطو - كمثال يوضح إلى أي حد اعتمد الغربيون على الشروح العربية .

أما المرحلة الثانية فتتمثل في إعادة الاهتمام بأرسطو في مطلع هذا القرن حيث بدأ الاهتمام في ذلك الوقت بإحياء التراث الفلسفي الإسلامي لمواجهة تلك الموجه الغربية العارمة التي تمثلت في محاولة نقل جوانب الفلسفة الغربية الحديثة متمثلة في تياراتها المادية من فلسفة التطور إلى الماركسية والوضعية والبراجماتية . صاحب هذا الاهتمام بإحياء التراث العربي اهتماماً آخر يبين مواطن الأصالة فيه ، وارتبط هذا كله بالكشف عن أهمية فلسفة أرسطو بالنسبة لهذا التراث . وكانت هذه في البداية دعوة يجتازها المستشرقون ثم تبعها تلامذتهم من العرب . ونتج عن كل ذلك هذا الاهتمام الواسع بإعادة النظر في التراث الإسلامي ودور التأثير الأرسطي فيه ، وكان باكورة ذلك تلك الدراسة الرائدة التي قدمها الدكتور إبراهيم مذكور عن مكانة الأورجانون الأرسطي في المدرسة الفلسفية العربية ثم ما تبع ذلك من اهتمام صاحب الدراسة بمشاركة فريق من الباحثين بتحقيق مخطوطات مؤلفات الفلاسفة المسلمين وشروحهم على أرسطو مثل مؤلفات الفارابي وابن سينا وابن باجه وابن رشد . وكان من الضروري أن يسفر هذا عن مرحلة ثالثة ، تمثلت في إعادة تحقيق الترجمات العربية القديمة لمؤلفات أرسطو وقام الدكتور عيد الرحمن بنوي بالجهد الأكبر في ذلك حيث قدم تحقیقاته للترجمات القديمة^(١) لكتب أرسطو « في النفس » و « المنطق » في ثلاثة أجزاء تحت عنوان « الأورجانون » و « الطبيعة » في جزئين و « الخطابة » و « الشعر » و « الآثار العلوية » و « في السماء » و « أجزاء الحيوان » و « طباع الحيوان » .

كما تمثلت هذه المرحلة أيضاً في الاهتمام بنقل الترجمات الغربية الحديثة لمؤلفات أرسطو وقام الأستاذ أحمد لطفي السيد بجهد ضخم في هذا المجال حيث نقل عن الفرنسية ترجمة بارتلمی سانتھیلیر « للأخلاق إلى نيقوماخوس » و « السياسة » والجزء الأول من كتاب « الطبيعة » . كما قام الدكتور طه حسين بترجمة « نظام الأثينيين » وهو جزء من

(١) كان أشهر المترجمين القدامى لأرسطو : حنين بن إسحق وإسحق بن حنين وأبو بشر بن يونس ، ويحيى بن عدي وعيسى بن زرقه ويحيى بن البطريق وقسطا بن لوثة .

كتاب كان مفقوداً لأرسطو بعنوان « النظم السياسية » . كما حقق الدكتور شكرى عياد كتاب « الشعر » مع ترجمة حديثة له . وقد ترجم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني كتاب « النفس » عن الترجمات الانجليزية والفرنسية بمعاونة الأب جورج قناتى الذى راجعها على الأصل اليونانى . كما قبل الدكتور عبد الغفار مكاوى ترجمة لكتاب « بروتريتيقوس - دعوة إلى الفلسفة » الذى كان مفقوداً عن الترجمة الألمانية الحديثة .

وقد نتج عن كل ذلك حركة اهتمام معاصرة بالفلسفة اليونانية عموماً وبالفلسفة الأرسطية على وجه الخصوص تمثلت فى مؤلفات عن أرسطو خاصة مثل ما كتبه الدكتور ماجد فخري ، وما كتبه الدكتور عبد الرحمن بدوي . ومؤلفات عامة فى تاريخ الفلسفة اليونانية وحوت بالطبع فصولاً متميزة عن أرسطو مثل مؤلفات الأستاذ يوسف كرم والدكتور محمد على أبو ريان والدكتورة أميرة حلمي مطر وغيرها مما لا يتسع المجال للذكره . كل تمثل كذلك فى نقل العديد من المؤلفات الغربية عن الفلسفة اليونانية عموماً بما فيها أرسطو وفلسفته ويذكر هنا جهود محمد زكى حسن الذى ترجم كتاب تيلور عن أرسطو . والدكتور عزت قرنى الذى ترجم « المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية » لأولف جيجن ، والدكتور عبد الحليم محمود الذى نقل كتاب البير ريفو عن تاريخ الفلسفة اليونانية ، والأستاذ مجاهد عبد الباقى مجاهد الذى نقل كتاب ستيس . كما صاحب ذلك أيضاً اهتماماً بموضوعات عديدة من الفكر الأرسطى خاصة المنطق الذى خصص له - مع تباين وجهات النظر - العديد من المؤلفات مثل المنطق الوضعى للدكتور زكى نجيب محمود ، ومنطق البرهان للدكتور يحيى هويدى ، المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة للدكتور على سامى النشار ، ومدخل إلى المنطق الصورى للدكتور محمد مهران ، ووضع الرياضيات فى علم أرسطو للدكتور أبو يعرب المرزوقى وغيرها من الدراسات التى لا يتسع المجال للذكرها . .

ولكن هذا الاهتمام المعاصر بأرسطو لم يوجه النظر إلى موضوعات الفلسفة الأرسطية متفردة . ومن هنا يأتى أهمية ما تقدمه اليوم للقارئ العربى حيث نحاول تنشيط الاهتمام بجوانب فلسفة أرسطو التى لم تزل تحظى من الدراسة والبحث رغم أهميتها الشديدة بالنسبة لاهتمامات عصرنا ممثلة فيما يشغل فلاسفته ، فقد وجه فلاسفة العصر الحديث منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر الاهتمام الأكبر إلى نظرية المعرفة متسائلين عن

مدى المعرفة الإنسانية وحدودها ووسائلها وامكانات الإنسان لبلوغ اليقين من عدمه ، وخاصة منذ بدأ العلم الحديث يوسع من مجالاته فيتطلع جوانب فلسفية عديدة ، فقد استقل علم السياسة وعلم الاقتصاد وعلم النفس والاجتماع وغيرها من العلوم التي كانت مباحثها من قبل مباحث فلسفية . كما أصبحت الميتافيزيقا منذ ذلك الحين مجالاً محفوقاً بمخاطر عدم اليقين وتجاوز حدود المعرفة الإنسانية .

وأزعم دون خوف الوقوع في الزلل أن الاهتمام بالمعرفة الإنسانية وحدودها وامكاناتها ووسائلها كان من موضوعات الفلسفة اليونانية منذ هيراقليطس وبارمنيدس والسوفيستائيين وسقراط ، وعلى حين كان اهتمام هؤلاء بمشكلة المعرفة اهتماماً ثانوياً ، نجد أن اهتمام أفلاطون وأرسطو بها جاء اهتماماً شديداً وازى اهتمامهما بمشكلات الوجود ومشكلات الإنسان الأخرى ؛ فقد خصص أفلاطون للدراسة مشكلات المعرفة جانباً من محاورات عديدة فذكر منها على سبيل المثال محاوره « مينون » و « الجمهورية » . كما خصص محاوره « ثياتيتوس » والجزء الأكبر من « السفسطائي » لدراستها .

أما أرسطو فقد أفرد لها أجزاء كثيرة من مؤلفاته كالمقالة الأولى من كتاب « الميتافيزيقا » وبعض أجزاء كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » . وكتاب « النفس » يرمته يعد بحثاً في المعرفة الإنسانية إلى جانب كونه بحثاً في قوى النفس ؛ فالتمييز بين الإنسان والحيوان جاء في ضوء هذا البعد المعرفي . وكتب أرسطو المنطقية كذلك تعد من زاوية ما بحثاً في خصوصية المعرفة الإنسانية وحدودها والتمييز بين المعرفة العلمية وغيرها من أصناف المعرفة الإنسانية كالخبرة والفن .

وعلى أي حال فكتابتنا هذا الذي تقدمه اليوم إلى قراء العربية يعد في مجمله قراءة جديدة لكتاب « النفس » على وجه الخصوص في ضوء مؤلفات أرسطو الأخرى ، وفي ضوء نظرية المعرفة الحديثة كما حددت منذ جون لوك والفلاسفة المحدثين .

والله تسأل أن يؤدي هذا العمل المتواضع الغاية المنشودة منه وأن يساهم في سد نقص نراه في المكتبة العربية عن الدراسات الأرسطية .

د . مصطفى النشار
النجزة - الأهرام - ٨ مارس ١٩٨٥ م

مقدمة

- أولا : مكانة أرسطو وتميزه عن أفلاطون .
- ثانيا : أسلوبه العلمى .
- ثالثا : طبيعة المنطق وارتباطه بالمعرفة .
- رابعا : التأثير الأرسطى .
- خامسا : اساءة فهم أرسطو بسبب الجمود .
- سادسا : منهجنا فى هذه الدراسة .

أولا : مكانة أرسطو وتميزه عن أفلاطون :

يحتل أرسطو بين فلاسفة العالم مكانة رفيعة ، لسنا بحاجة لأن نوضحها . ويكفى أن نذكر أنه وأستاذه أفلاطون تقاسما التأثير على كل ما شهدته العالم من فلاسفة اما ايجابا أو سلبا حتى اليوم .

وقد استطاع التلميذ أن يستوعب نظريات الأستاذ ، وسرعان ما استطاع أن يضيف إليها من روحه ورويته الخاصة ما جعله صاحب منهج ومذهب جديدين شدا اليه الأنظار وأصبح من خلاصتنا لنا لأستاذه ، بل تفوق عليه في مجالات عديدة كان هو مبدعها ، ووافق أكثر اتساعا كان هو الذي اكتشفها ومد أبحاثه اليها .

فان كان دافع أفلاطون دائما أخلاقيا دينيا بمترجا بالأغراض السياسية في كتاباته ، فقد كان دافع أرسطو أكثر رحابة وأشد توفيقا بالنسبة لما كانت تتطلبه تلك الفترة من تطهير الفكر البشري . وقد كان برتراند رسل على حق حينما حاول تقرير البواقي التي قادت الناس عموما للبحث في المشكلات الفلسفية فوجدتهم أحد فريقين ؛ فريق كان منيعه ودافعه الدين والأخلاق ؛ والآخر كان منيعه ودافعه العلم ، ووضع أفلاطون على رأس الفريق الأول بينما وضع لبيتر ولوك وهوم على رأس الفريق الثاني . أما أرسطو ومعه ديكارت وبركلي فلا يمكن ضمهم إلى أي الفريقين ، حيث أن منيعهم ودافعهم الأخلاق والدين من جهة والعلم من جهة أخرى^(١) .

وأشد ما يكون دليلا على ذلك محاولته صياغة مبادئ للتفكير العقل بشكل عام في منطقته ، وبشكل خاص في كل من العلوم التي أسسها مراعيًا في ذلك دائما أن الفكر يبدأ من ملاحظة الواقع الخارجى وإدراكه ، دون إهمال لما يمكن أن يضيفه العقل بتأمله من مبادئ يمكن النظر إلى الواقع من خلالها ، وفهمه في إطارها . ولذلك كان جريصا في كل ما يكتب عن المعرفة والعلم على تأكيد ذلك ، دون أن ينسى أن يذكرنا دائما بأن المعرفة درجات وأن اليقين مراتب ، فقد أوضح ذلك على وجه الخصوص في « التحليلات

Russell (B.): *Mysticism and Logic*, Pelican Books, 1953, in "On Scientific Method", p. 95.

الأولى ، و « التحليلات الثانية » و « الميتافيزيقا » و « النفس » ، فهو يصدر كتاب النفس بقوله :

« كل معرفة ، فهي في نظرنا شيء حسن جليل ، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى ، اما لدقتها ، واما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم » ^(١) .

ولم يدخر فيلسوفنا وسعا في سعيه ذلك ، فكان حريصا ليحقق الدقة أن يجمع كل ما قيل من قبله في أي موضوع أراد أن يتحدث فيه ، وفي أي علم أراد أن يؤسس . وان كان البعض - كما يقول جثري Guthrie ^(٢) - لا يتخذ من أرسطو مؤرخا دقيقا للسياقين ^(٣) ، فان هؤلاء يعرفون ويوافقون تماما على أن أرسطو كان أحد كبار أصحاب العقل والبصيرة في كل العصور ، وأنه أنشأ المنطق ، وأدرك مبادئ المنهج العلمي بصورة أكثر دقة واحكاما مما فعل أفلاطون ، فبقدره عقلية هائلة حاول أرسطو التوسط بين الأفلاطونية والنظرة العلمية .

ثانيا : أسلوبه العلمي :

والحق أن أرسطو فعلا لم يكن مؤرخا بقدر ما كان فيلسوفا مبدعا ، ومنطقيا فلذا وعالما حاول تخليص العلم من الكثير من الخرافات والأساطير التي علقته به في المراحل السابقة عليه ، وسيوضح لنا فيما بعد مدى انجاز أرسطو في هذا المجال . ويكفي هنا أن نشير إلى علمية الأسلوب الذي عالج به المشكلات العلمية التي تعرض لها ، فقد كان حريصا في أبحاثه عن الحيوان مثلا - أن يفحص ما يأتيه من معلومات من خلال ما يشاهده هو بعينه ويوزنه بميزان عقله .

(١) أرسطو ، النفس ، الكتاب الأول - ف ١ - ص ٤٠٢ و (١ - ٥) ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، مراجعة الآب جورج شحاته قناتى ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٩ م ، ص ٣ .

(٢) Guthrie (W.K.): Aristotle as Historian, in "Studies in Pre-Socratic Philosophy. Vol. I. Edited by (٢)

David J. Furley and R.E. Allen. London. Routledge and Kegan Paul. 1970. pp. 241-242.

(٣) ليس من الانصاف أن نوافق هذا البعض فيما ذهبوا اليه ، إذ أن أرسطو ولا شك كان أهم مصدر يمكن الاستناد عليه في معرفة شذرات الفلاسفة السابقين عليه خاصة الذين فقدت كتاباتهم ، ولم يكن من المعقول أن يحرف أرسطو هذه الأقاويل التي ينسبها لأصحابها خاصة وأن تلاميذه والعديد من مؤرخي هذه الفترة يتفقون مع أرسطو فيما نقله عن سابقه من آراء . وبالطبع فهذا لا يعنى أننا نوافق أرسطو في كل ما نسبته إلى السابقين عليه وخاصة أنه كان يحلل تلك الآراء التي ينسبها لهم من وجهة نظره الخاصة .

ومن أمثلة ما يقوله في « أجزاء الحيوان » :

« وقد زعم بعض الناس أنه إذا ضرب أحد ضربة على المكان الذي يلي الحجاب يعرض للمضروب ضحك لحال المرارة التي تكون من الضربة . وينبغي لنا أن نحقق هذا القول أكثر من قول الذين يزعمون أن رأس الإنسان يتكلم بعد أن يقطع ويرمى به عن الجثة . وقد ذكروا أن لومبروس الشاعر قال في شعره قولاً مثل هذا . فأما في ناحية البلدة التي تسمى أرقاديا فقد صدق الناس هذا القول حتى خاصم بعضهم بعضاً في رجل من أهل الكورة مضروب الرقبة ، وزعموا أن كاهن « المشتري » لما مات سمع كثير من الناس كلامه بعد موته ، وكان مضروب الرقبة . وهذا القول عندي كذب وزور ، لأنه لا يمكن أن يخرج كلام من رأس مقطوع مفترق عن العرق الخشن ، ولا يمكن أن يكون كلامه بغير حركة الرقبة . وذلك معروف عند الأمم والبرابرة الذين يضربون الرقاب مراراً شتى ، ولم يعرض لبشر مثل هذا في ناحيتهم قط »^(١) .

وإلى جانب ذلك ، فقد كان أسلوب أرسطو دقيقاً ومتقناً في التعبير عن أفكاره خاصة العلمية منها^(٢) . ورغم أن هذه الدقة لا تدل — في أغلب الأحيان — على صدق النتائج العلمية التي كان يعبر عنها ، إلا أنه كان يدرك أن العلم بأشياء معينة لا يكفى فيه التأمل ولا مجرد أعمال العقل ، فهو الذي قال في معرض حديثه عن علة وجود النجوم بكثرة لا يحصى عندها في كتابه « في السماء » :

« أنه يحق على الطالب لمعرفة الأشياء أن يفحص عنها ، فإن ذلك مما يزيد في فضيلة العقل وذكاؤه ، وإن كان العلم بهذه الأشياء يعسر لقلة أسباب معرفتها وبعدها وشرفها

(١) أرسطو ، أجزاء الحيوان ، المقالة الثالثة - ف ١ - ض ٦٧٣ أ ، ترجمة يوحنا بن البطريق ، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي ، الكويت وكالة المطبوعات ، الطبعة الأولى ١٩٧٨ م ١٥٤ - ١٥٥ .
(٢) أنظر كأشبه على دقة أسلوب أرسطو واستخدامه لغة منطقية استدلالية راقية في معالجة المشكلات العلمية (أرسطو ، في السماء ص ب ، ترجمة يوحنا بن البطريق ، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١ ، ص ١٦٦ وما بعدها . وأنظر كذلك : أرسطو ، الكون والفساد ، الكتاب الأول - ب ٩ - فترة ٣ ، ب ١٠ - ف ٧ ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، بدون تاريخ ، ص ١٥٦ ، ص ١٦٢ .

على سائر الأشياء . غير أننا مع ذلك ان استعملنا الرأى فيها - ونحن ذكروها الآن - لم تكن هذه المسألة خارجة عن القياس ولم تفتنا معرفتها^(١) .

ويتضح لنا من تلك العبارة ، مدى شغف أرسطو بمعرفة أسرار الكون حتى مع ادراكه أن الأسباب الصحيحة لما غير متوافرة . فقد كان يثق فى مدى ما يمكن أن يقدمه الاستدلال العقل والقياسى من معرفة قد تكون صالحة خاصة اذا استند على مشاهدات وخبرات سابقة .

ثالثا : طبيعة المنطق وارتباطه بالمعرفة :

وقد أدى شغف أرسطو الشديد بالمعرفة ، معرفة أى شىء عن كل شىء ، أن انشغل انشغالا شديدا بالبحث فى وسائل المعرفة الانسانية . ومدى ما يمكن أن نصل إليه من خلال هذه الوسائل . ولما وجد أن غالبية الناس يعتقدون أن حواسهم هى وميلتهم فى المعرفة ، بدأ بحقه غير المسبوق^(٢) فى طبيعة الحواس ووجد أن طبيعتها تؤكد قبضورها ومحدوديتها ، ومن ثم بحث فيما يمكن أن يؤديه العقل ووجد أنه القادر على أن يحلل ما تعطيه الحواس ، ويمتد منه ما يسمى بالمعرفة الانسانية ، فالإنسان هو ما يعقل ويستدل ويقيس أساسا ، وليس هو فقط با يستقرئ ، فالحيوان يشاهد كما يشاهد الإنسان ، إلا أن الإنسان هو القادر وحده على تنظيم مشاهداته والاقادة منها فى تكوين بناء متكامل للمعرفة عن هذا العالم من خلال قدراته العقلية الفذة .

ولعل ذلك هو ما جعل أرسطو يركز اهتمامه على دراسة العقل وامكانياته المعرفية من

(١) أرسطو ، فى السماء ، ص ٢٩٢ أ ، لترجمة العربية ، ص ٢٧١ .

(٢) لا يخفى هنا أننا نتكرر فضل أفلاطون فى أنه كان أول من بحث فى هذا الموضوع بوضوح ، إلا أن أبحاثه فى ذلك كانت تقتصر على التقيد دون تحليل كل وسيلة من وسائل المعرفة الانسانية ومدى امكانياتها وما تساهم به فى بناء المعرفة الانسانية ، فقد قصر أفلاطون على ثباتيوس ، و« السفسطائى » على قدر المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية (أى المعرفة الحسية والعقلية) (نظر فى هذا : أفلاطون ، ثياتيوس ، ترجمة أمير حلى مطر ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ م . وكذلك : أفلاطون ، السفسطائى ، ترجمتها إلى الفرنسية أوجست ديسى ونقلها الى العربية الآب فؤاد جرجى بريارة ، سوريا ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ١٩٦٩ م . وانظر كذلك :

جانب ، ومحاولته من جانب آخر وضع القوانين اللازمة لضبط التفكير العقلي حتى لا يشتط العقل ولا يعتمد عن المجال المعرفي الصحيح .

ومن هنا كان تأسيس أرسطو للمنطق وفصله عن بقية العلوم ، كما كان بحثه في نظرية المعرفة ، ومن هنا أيضا كانت بحوثه المتعددة في هذا المجال مرتبطة ببعضها ارتباطا صعب عليه كما صعب على من جاء بعده الفصل بينها ، وربما كان هو نفسه على وعى بمدى الاختلاف بين مجال هذه الدراسات المتعددة .

فقد كان المنطق - كما يقول هاملان Hamelin - بالنسبة لأرسطو متميزا عن الميتافيزيقا بمعناها الدقيق كما يتصورها هو - أى باعتبارها علم الوجود - ومن جهة أخرى يجب ملاحظة أنها تتميز بصعوبة عما نسميه بنظرية المعرفة^(١) .

ويضيف هاملان بحق ، أن أرسطو لم يفكر في فصل دراسة المعرفة من حيث هدفها وقيمتها عن كل من الميتافيزيقا والمنطق لجعلها علما نظريا خالصا . فقد ظلت نظرية المعرفة عنده مختلطة بالمنطق ، وكانت قيمة العلم وطرق تحصيله يشكلان شوي موضوع دراسة واحدة^(٢) .

ورغم أن أرسطو لم يفكر في ذلك الفصل ، فانه كان يعى - كما قلنا - مدى الاختلاف بين هذه المجالات . ولو كان الفلاسفة من بعده على نفس الدرجة من الانخلاص للفكر وحب المعرفة لاستطاعوا اكتشاف هذا الأمر لديه ، ولواصلوا الطريق الصحيح الذى مهد له ، ورسم خطه ، فقد قدم فلاسفة الرواقية بعض التطوير فى الأبحاث المنطقية ، ولكن غلب عليهم ، كما غلب على معاصريهم من الأبيقوريين ، وفلاسفة المدارس السقراطية الصغرى وأفلوطين ذلك الطابع الأخلاقى الذى شابه فى مراحله المتأخرة الامتزاج بالجانب الدينى خاصة لدى الرواقية للتأخرة وأفلوطين تأثرا بالمسيحية . وظلت هذه الصيغة الأخلاقية الدينية ، غالبية على الفكر فى العصور الوسطى وحتى مطلع العصر الحديث .

رابعا : التأثير الأرسطى :

وبالرغم من أن تأثير فيلسوفنا كان عظيما فى تلك الفترة ، فقد عجز فلاسفتها عن تجاوز أرسطو وتطوير فكره كما كان يجب أن يكون التجاوز ، مما جعل كثيرون يظلمون

Hamelin (O.): Le Systeme D'Aristote, Paris, Librairie Felix Alcan, 1920, p. 95.

Ibid

(١)

(٢)

أرسطو ويعتقدون أنه سبب الجمود ، وكان العقبة التي اعاقت تطور الفكر البشرى خاصة فى النواحي العلمية .

ويعبر برتراند رسل عن ذلك بقوله « ان أرسطو كان عظيم التأثير فى ميادين كثيرة مختلفة ، لكنه كان أعظم تأثيرا فى ميدان المنطق منه فى أى ميدان آخر ، ففى الشطر الأخير من العصور القديمة ، حين كان أفلاطون لم تزل له السيادة فى الميتافيزيقا ، كان أرسطو هو صاحب الكلمة العليا فى المنطق ، وظل يحفظا بهذه المكانة خلال العصور الوسطى كلها ، ولم يحدث إلا فى القرن الثالث عشر أن أولاه الفلاسفة المسيحيون سيادة فى مجال الميتافيزيقا غير أن هذه السيادة عاد فقدها إلى حد كبير بعد النهضة الأوربية ، وأما سيادته فى المنطق فلبث قائمة ، بل لا يزال مدرسو الفلسفة المتمسكون بالتقديم جميعا وكثيرون غيرهم ، يرفضون إلى اليوم وفى اصرار عنيد أن ينظروا إلى كشف المنطق الحديث ، وتراهم يتشبثون تشبثا عجيبا بمنطق قد نسخة الجديد نسخا لاشك فيه كما انتسخ الفلك البطليموسى سواء بسواء ، وذلك يجعل من العسير علينا أن نصف أرسطو من الوجهة التاريخية ، فتأثيره فى العصر الحاضر يسد علينا مسالك التفكير الواضح سدا يجعل علينا أن نذكر كم كانت الخطوة التى خطاها متقدما على أسلافه جميعا (وفيهم أفلاطون) فسيحة ، أو أن نذكر كم كأن تأليفه فى المنطق ليدو حتى اليوم جديرا بالاعجاب ، لو كان مرحلة من طريق مستمر نحو التقدم ، بدل أن يكون (كما كان فعلا) طريقا مسدودا ، أعقبه ما يزيد على ألفى عام من الركود^(١) . »

وعلى الرغم مما فى تقييم رسل هذا من نظرات صائبة توضح جانبا هاما من جوانب التأثير الأرسطى على العصور التالية ، الا أنه نسي أن ذلك الجمود لم يكن لأرسطو ذنبا فيه ، فقد كان أرسطو - ولا أشك فى هذا - مثله مثل استاذة أفلاطون يسعى دائما إلى الحقيقة ما وسعه السعى ، متمسكا بالسير فى طريقها ما وسعه السير . ولم يكن يكتفى بجهده هو فقط وانما كان يستفيد من كل من سبقوه ، وكان كذلك يستعين بأراء تلاميذه ويؤثر مناقشة ملاحظاتهم ، بل أرسل مع الاسكندر الأكبر فى حملاته بالكثير منهم لكى ينقلوا له كل ما يشاهدوه ويرسلون اليه بالعينات من كل ما يصادفهم من أنواع النبات

(١) برتراند رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، ترجمة زكى نجيب محمود ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ م ، ص ٢١٢ .

والحيوان ، وكل ما تقع عليه أعينهم من معلومات تاريخية وسياسية واقتصادية واجتماعية في البلاد التي يفتحها الاسكندر . والحق أنه لولا هذه الجهود المتضافرة من أرسطو وتلاميذه ، لما استطاع أرسطو تأليف هذا الكم الهائل من المؤلفات التي كانت في أغلبها مؤلفات توضع الأساس الأول في كل فروع المعرفة والعلم الانساني . فلم يكن في طاقة فرد واحد تأسيس هذا القدر من العلوم المتباينة ؛ فقد كان أرسطو صاحب المنهج الذي يفضلهُ يمكن تأسيس هذه العلوم ، وكان على تلاميذه معاونته في ذلك كل في ميدان اهتمامه وتخصصه^(١) . وأهمهم هو على وجه الخصوص بميدان هام هو تأسيس نظرية في العلم تستند على دعائم أربعة ، أولها ، التعريف . وثانيها : القياس ، وثالثها : الاستقراء ، ورابعها : العلية^(٢) . وقد ركز أرسطو كتابه في « التحليلات » على تلك النظرية مستندا في ذلك على تحليل راسخ لوسائل المعرفة الإنسانية وامكانات العقل الإنساني الهائلة .

خافساً : اساءة فهم أرسطو سبب الجمود :

من الواضح اذن أن فيلسوفنا لم يكن هو سبب هذا الجمود الذي ساد الفكر البشري بعده - ان سلمنا بوجود ذلك الجمود^(٣) . فقط ظلت السيادة معقودة له ولتنطقه ، لآلته اراد ذلك ، بل لأن من جاعوا بعده هم الذين داروا في فلكه وانبهروا به وبمنهجه

(١) انظر في هذا : أولف جيجن ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرني ، دار النهضة العربية ، ٢٩٧٦ ، ص ٢١٦ - ٢١٧ .

(٢) (٥) انظر في ذلك كتابنا : « نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو » طبعة دار المعارف بمصر .

(٣) في الواقع أن هذه مسألة شائكة دون سند كبير من الواقع ، فالجمود مسألة نسبية في الفكر والعلم ؛ فالتأثير إلى تلك الفترة التي تلت أرسطو مباشرة سيجد من العلماء كثيرين وبين الفلاسفة مجتهدين ، وكذلك كانت فترة العصر الوسيط فترة ساد فيها التعصب وليس معنى هذا سيادة الجمود ، وكان إلى جانب ذلك ازدهارا واضحا للعلوم وسيادة واضحة للمنهج العلمي خاصة في العصور الوسطى الإسلامية ، فإلى جانب وجود شراح أرسطو وتلاميذه كابن سينا وابن رشد كان يوجد على الجانب الآخر علماء اهتموا بإرساء قواعد المنهج التجريبي في البحث العلمي كأبي بكر الرازي والحسن بن الهيثم وجابر بن حيان وغيرهم . (انظر في هذا على سبيل المثال : فرائز روزنتال ، متاهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، ترجمة أميس فريجة ، لبنان ؛ بيروت ، دار الثقافة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٠ م (خاصة القسم الرابع ص ١٦٣ - ١٨٤) . وانظر ما كتبه زكي نجيب محمود عن المنهج العلمي عند جابر بن حيان في كتابه ، جابر بن حيان ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ م ص ٢ ص ٦١ - ٩٤ . وانظر كذلك : مصطفى نظيف ، الحسن بن الهيثم ، مطبعة نوري ، الجزء الأول ١٩٤٢ م والجزء الثاني ١٩٤٣ م . وكذلك : زهير الكبيسي ، الحسن بن الهيثم ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والأرشاد القومي ، ١٩٧٢ وخاصة ما كتبه المؤلف عن المنهج العلمي عند الحسن بن الهيثم ، ص ٦٧ - ٨١ .

وبأسلوبه من ناحية ، كما كان لهم مصلحة في أن تظل له السيادة من ناحية أخرى لأسباب عديدة كانت في أغلبها دينية الطابع .

فأرسطو رغم كل ما نال من شهرة ومن حظ ما يزال الكثيرون يحسبونه عليها من الفلاسفة والعلماء إلى اليوم ، من القلائل الذين أسي فهمهم ، وكان أغلب من أساعوا فهمه هم أحرص الناس على أن تظل له السيادة على ماعداه من مفكرين حتى وقعوا هم أيضا في أسر هذه السلطة وأصبحوا من أتباع هذا الطود الشامخ الذي صنعوه هم وأصبتوا من سدنته .

ولذلك شاع في مختلف العصور مفاهيم مختلفة حول أرسطو ، فنحن ان نظرنا إلى تاريخ الفلسفة الأرسطية وتطورها ، وجدنا أكثر من أرسطو وأكثر من أرسطية . فأرسطو - كما يقول سارتون - كما عرفه شيشرون لم يكن هو أرسطو الذي شرحه الاسكندر الأفروديسي . ولم يقرأ الكندي في القرن التاسع كتب أرسطو التي قرأها ابن رشد في القرن الثاني عشر^(١) أو أنهما قرآها وهما في أحوال نفسية مختلفة ، وليس أرسطو الذي امتدحه القديس توماس الاكوينى في القرن الثالث عشر هو أرسطو الذي ذمها راموس في القرن السادس عشر أوجا سندی في السابع عشر . ولقد برت أوقات تبلغ فيها الانتصار لأرسطو والانكار عليه مبلغا أصبح معه النقد التزيه لمؤلفاته أمرا مستحيلا^(٢) . والآن وقد خمد كل ذلك ولم يعد في الامكان احياؤه حتى في المعاهد المتخصصة للدراسة فلسفة العصور الوسطى ، ففى وسعنا أن تبين أرسطو على حقيقته ، وأن نرى أن علمه أو حكمته لم تحط بكل شيء كما اعتقد بعض الناس ، وأنه لم يكن متعنتا ولا متعرجا كما اتهمه خصومه^(٣) ، فالتفسير الحقيقي لأرسطو لم يكن موجودا فى أى وقت من تلك الأوقات التي امتدح أو هوجم فيها ، فقد فسر فلاسفة العصور الوسطى على هواهم ليوائموا بينه وبين أفلاطون من جهة ، ثم ليوفقوا بين ما جاء به وما جاءت به الأديان

(١) يجب التنويه إلى أن سارتون أعطى فذكر أن ابن رشد عاش في القرن العاشر ، بينما عاش ابن رشد في القرن الثاني عشر بين عامي ١١٢٦ - ١١٩٨ (انظر : الأطلس الفلسفى الذى نشره عبد الفتاح مكاوى فى كتابه « فلسفة الاسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٨١ م ، ص ١٣٩ .

(٢) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، الجزء الثالث ، الترجمة العربية لتأليف من العلماء القاهرة دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠ م ص ١٩٠ .

(٣) نفسه .

السمائية من جهة أخرى . ولسنا هنا فى مجال الحكم على تلك الشروح ومدى موضوعية بعضها أو ذاتيتها ، وإنما ما يهمنى من هذا ، أن أحدا لم يشغل بتفسير أرسطو وشرحه ذلك الشرح الذى يمكن أن ينصفه من ناحية ، وينتقد ما جاء به من ناحية أخرى ، ومن ثم يكون تجاوزه والاضافة إلى ما جاء به فى مختلف الميادين .

وللأسف فلم يكن الحال فى العصر الحديث - بالنسبة لأرسطو - خيرا مما كان فى العصر الوسيط فقد هاجمه ليكون وديكارت ولوك ومل وغيرهم واعتبروه صاحب منهج عقيم لا يؤدى إلى اكتشاف الجديد . وقدموا الدليل على ذلك من العصور الوسطى التى كان هو سبب ظلامها وجمودها .

ولا نغالى - إن قلنا - أنهم فى الواقع لم يهاجموا أرسطو ، من خلال ما كتبه أرسطو ، بل هاجموا ممثلا فيمن أثر فيهم ومن ساروا على نهجه ، هاجموا من خلال تلك الشروح الشائعة ، خاصة فى مجال المعرفة والمنطق ، وظنوا أنهم بهذا الهجوم ، إنما يقومون بثورة على أرسطو ومنهجه ، فى حين أن ما قدموه من جديد لم يكن - فى الواقع - بعيدا عما جاء به أرسطو . فالفارق بينهم وبينه فارق العصر وما توافر لديهم من مكتشفات علمية ، ونظريات جديدة ، ووسائل حققت لديهم وبهم تلك الوثبة الفلسفية والعلمية فى مطلع العصر الحديث .

فقد ظلم أرسطو من شراحه وتلاميذه فى مختلف العصور حينما جملوا عندما قدمه أستاذهم ، وظلم ممن ثاروا عليه واعتبروا أنه العقبة الكؤود فى سبيل تقدم العلم والفلسفة ولتأمل هذه العبارة التى جاءت فى ختام كتاب أرسطو فى « الأغاليط السوفسطائية » التى يقول فيها :

« فليتشاغل جميع من سمع قولى الى الصفح عما جاء فيه من تقصير فى هذه الصناعة ويفيد ما قيل فيها من النعم السابقة »^(١)

ففيها اعتراف أرسطو بأنه قد يقع فى الخطأ ويقصر عن الوصول إلى منتهى الأمر

(١) أرسطو ، الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا) ، ف ٣٤ - ص ١٨٤ (٥ - ٧) نقل : عيسى بن اسحق بن زرعه وآخرون ، تحقيق : عبد الرحمن بلوى ، الجزء الثالث - القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٥٢ م ، ص ١٠١٥ .

وتلارد : Aristotle, On Sophistical Refutations, Ch. 34 p. 184b (5-9) Translated by W.A. Pickard-Cambridge, in "Great Books of the Western World", Part 8, Aristotle, Vol. I, p. 253.

فى حصر الأغاليط . وينصح من يقرأ أو يسمع قوله فى « الأغاليط » أن يستفيد من ذلك الحصر الذى قدمه ، وهو بهذا يفتح الباب لمن يريد اضافة المزيد من هذا المجال . وهكذا كان حال أرسطو دائما ، حال العالم الذى يؤمن بأنه مرحلة ان كان فيها الكثير من الرشد والنضوج ، فهى كأتى مرحلة أتت قبله أو ستأتى بعده ، تحتاج للنقد والتعديل والاضافة .

سادسا : منهجنا فى هذه الدراسة :

لستنا فيما سبق فى موقف الدفاع عن أرسطو ، فلأرسطو أنصار وتلاميذ أخلص له منا يدافعون عنه ويتولون دفع الظلم الذى لحق بأستاذهم ، لكننا بصدد دراسة لجانبين هامين من جوانب فلسفته ، أعنى نظريته فى المعرفة والعلم^(١) . وهاتان النظريتان — هما فى واقع الأمر — ما سببا اما الاعجاب الشديد بأرسطو أو الهجوم العنيف عليه .

ونحن بين هؤلاء وأولئك نقف موقفا موضوعيا وسطا ، فنحاول فهمه والافادة منه ؛ من منهجه فى المعرفة ونظريته فى وسائلها لكننا فى هذا نتوخى الموضوعية قدر الاستطاعة فى تناول أرسطو من خلال اعتمادنا على نصوصه أكثر من اعتمادنا على شراحه ، ولا يعنى هذا أننا تغافلنا عن تلك الشروح ولم نرجع اليها ، بل على العكس فقد استعنا بها حينما عجزنا فى مواضع عديدة عن فهم مراده من نصه .

والدارس لذلك الفيلسوف ، القديم/ الحديث ، يقع فى حيرة بين منهجين يمكن له من خلاهما تناوله ، أولهما : دراسة نظرياته من خلال نصوصه وتحليلات معاصريه وشراحه المباشرين ، وثانيهما : دراسة تلك النظريات من خلال نصوصه مع النظر اليها بمعيار العصرين عصره وعصرنا .

واخترنا المنهج الثانى لأسباب عديدة ، أولها : أننا لن نبتعد عن الموضوعية فى التفسير ما دمنا سنلتزم بنص أرسطو وتحليلات تلاميذه وشراحه المباشرين كلما اشكل علينا فهم النص .

وثانيهما : أننا نعيش فى أواخر القرن العشرين ومن غير المعقول أن نجمد عند النص

(١) يقتصر هذا الكتاب على دراسة « نظرية المعرفة عند أرسطو » بينما درست نظرية العلم فى كتاب آخر لنا هو « نظرية العلم الأرسطية » طبعة دار المعارف بمصر .

الأرسطى دون محاولة مقارنته بالنظريات الشبيهة بنظرياته أو التى تختلف عنها فى عصرنا لتعرف على مدى التأثير الأرسطى ان كان ثمة تأثير ، وكذلك على جوانب النقص التى تستلزم النقد بـسـيـار عصرنا . اذ ما الفرق بين تحليل الأفروديسى وثامسـطـيـوس وابن رشد وغيرهم لنصوص أرسطو وبيننا ؟ انه فارق العصر .

وثالث هذه الأسباب أن الموضوع الذى نتعرض لدراسته ليس بالموضوع القديم وان كان فيلسوفنا ينتمى للقرن الرابع قبل الميلاد ، فان نظريته فى طرق تحصيل المعرفة ماتزال على درجة كبيرة من الأهمية : اذ ما يزال الاهتمام لدى بعض فلاسفة هذا العصر منصبا على مناقشة كيف نعرف ، وبأى وسيلة نعرف ، وما المدى الذى يمكن أن تصل إليه معرفتنا ؟ ؟ .

ومهما كانت الحلول التى يقدمها هؤلاء تختلف عن ما قدمه ارسطو ، فقد كان لأرسطو فضل السبق فى اثارة التساؤل ووضع الحلول التى رأها مناسبة من وجهة نظره و متمشية مع روح عصره . وصحيح أن مفهوم العلم اليونانى يختلف عن مفهومنا للمعاصر للعلم ، لكن مع وضع ذلك فى الحسبان تماما ، فان قدمه أرسطو من حلول لتلك المشكلات المعرفية ، هى حلول عامة يمكن الافادة منها فى أى عصر . فليس الحديث عن وسائل المعرفة مقصورا على عصر دون عصر ، وليست تحليلات الفلاسفة فى أى عصر لهذه الوسائل جامدة عند ذلك العصر . كما أن الحديث عن منهج المعرفة العلمية ليس مقصورا على عصر دون عصر ، فلكل عصر اسهاماته المرتبطة بالمرحلة العلمية التى يعيش فيها العالم أو الفيلسوف صاحب المنهج ، لكن هذه المناهج قابلة للمناقشة والتطوير دائما .

وكما أسلفنا القول ، فليس أرسطو بالفيلسوف الذى جمد عند عصره ، وليس هو أيضا بالفيلسوف الذى عفى عليه الزمان ، بل هو باق ما بقت الفلسفة ، وباق ما بقت المشكلات التى أثارها - منذ القرن الرابع قبل الميلاد - كموضوع للمناقشة والبحث وقابلة للرفض والافادة منها على حسب ما يقتضيه كل عصر حسب ظروفه ومتطلباته .

الفصل الأول

الإطار العام لمشكلة المعرفة في الفلسفة اليونانية

- أولا : نشأة نظرية المعرفة ومفهومها ومجالها .
- ثانيا : طريقة فلاسفة اليونان في وضع مشكلة المعرفة مختلفة عنها اليوم .
- ثالثا : أرسطو يواصل الطريق في نظرية المعرفة بصورة أفضل .

أولا : نشأة نظرية المعرفة ومفهومها ومجالها :

نظرية المعرفة مبحث قديم قدم الفلاسف وإن لم تفرد لها الأبحاث المستقلة إلا منذ الفيلسوف الإنجليزي جون لوك J.Locke الذى كان أول من حاول وضع هذا المبحث فى صورة العلم المستقل وذلك فى كتابه « مبحث فى الفهم الإنسانى » الذى نشر فى نهاية القرن السابع عشر فى عام ١٦٩٠ . وبعد هذا الكتاب أول بحث علمى منظم يتناول بالفحص والدرس أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها .

ورغم تسليمنا بهذا ، إلا أننا لا نستطيع أن نسلم مع البعض ^(١) بأن لوك كان أول من درس المعرفة كموضوع مستقل ، بحجة أن أفلاطون وأرسطو ، رغم اهتمامهما بالمعرفة ، لم يضعا حدا فاصلا بين موضوعاتها والمسائل الميتافيزيقية من جهة ، ولم يضعا حدا فاصلا بينها وبين الدراسات المنطقية الخالصة من جهة أخرى . وعدم تسليمنا بذلك يرجع لأمرين ، أولهما : أن بحوث أفلاطون وأرسطو فى المعرفة كانت بلا شك بحوثا مستقلة لديهما وواضحة المعالم فقد خصص لهما أفلاطون عدة محاورات أهمها « ثياتيتوس » و « السفسطائي » ، وخصص لهما أرسطو « النفس » و « الذاكرة والتذكر » و « الكتاب الأول من الميتافيزيقا » وغيرها من المؤلفات والأبحاث المتعددة . ورغم أن كتاب النفس عنده كان يمثل بشكل عام نظريته فى النفس بجانبها التجريبي والتأملي إلا أن هذه النظرية بجانبها كانت محكومة - كما هو واضح من الكتاب - بمبادئ أرسطو الميتافيزيقية العامة من جانب ، وباهتماماته فى المعرفة والأخلاق من جانب آخر ^(٢) . فقد كان هذا الكتاب نقطة لتلاحم المبادئ الميتافيزيقية ، وتنمية ضرورة للأخلاق كما يلقي الضوء أساسا على منطق أرسطو ونظريته فى المعرفة ، ومن هنا فهو يشكل المفتاح لمنهج أرسطو ^(٣) .

وثانيهما : إنه لا انفصال بين نظرية المعرفة لدى الفيلسوف وباقي النظريات فعلى

(١) انظر : محمد ضحى الشنيطى ، المعرفة ، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٦ ، ص ١٤ .

(٢) Windieband (W), History of Ancient Philosophy, translated by Herbert Ernest Cushman, New York, Dover Publications Inc., 1956, p. 276.

Allen (D.J), The Philosophy of Aristotle, Oxford University Press, 1952, p. 66.

(٣)

الرغم من أن الفلاسفة المحدثين منذ لوك قد انصب اهتمامهم أساسا على البحث في نظرية المعرفة ، إلا أن ذلك البحث كان مرتبطا لديهم بنظريات عن الوجود ، إذ لا يمكن الفصل حتى في نظرية المعرفة نفسها بين البحث في وسائل المعرفة وطبيعة المعرفة وموضوع المعرفة ، فالفيلسوف الذى ارتضى الحواس وحدها مصدرا للمعرفة لا يمكن أن يسلم بوجود كائنات عقلية صرفة وإلا وقع فى تناقض أساسه التعارض بين ارتضاء الحواس كوسيلة للمعرفة ، والتسليم بوجود تلك الكائنات العقلية التى لا سند لوجودها فى الواقع المحسوس ، وهكذا .

وثمة تفسيرات متعددة للمعرفة بعضها يربطها بعلم النفس ، وبعضها يربطها بالمنطق ، فثمة تفسير للمعرفة بأنها تحصيل العلم أو العمليات العقلية التى تتوصل بها إلى تحصيل العلم ، ويترتب على هذا التفسير أن يكون البحث فى المعرفة فرعا من علم النفس الذى يختص دون منازع بدراسة عمليات الأحساس والإدراك والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما على نسقها . حيث تنقطع صلة نظرية المعرفة بأهم المسائل الخاصة بمحدود العلم الإنسانى وصلته وتعجز عن البحث فى مشاكل العلم كمشكلة الذات والموضوع وتطور العلم وتنحصر مهمتها فى تبيان الوسائل التى يتم بها تحصيل العلم .

وثمة تفسير آخر لنظرية المعرفة وهو أنها البحث فى المعرفة التى تم لنا اكتسابها ، ولكن قد يودى هذا التفسير إلى التباس موضوعها بموضوع المنطق والعلوم الجزئية^(١) . ورغم أن كلا التفسيرين مرفوض وحده ، حيث أن المعرفة والبحث فيها ليس مبحثا نفسيا ، وليس مبحثا منطقيا ، بل هو مبحث مستقل له صلة بالمبحثين معا ويتفوق عليهما بمجاله الخاص . ويتميز عنهما بتفرد هذا المجال وعموميته وشموله . ويدنو هذا واضحا من النظر فى أهم مباحث هذه النظرية ، فهى أولا : تحاول تعريف « مادة العلم » أى تنظر فيما يمكن العلم به من الأشياء أو بعبارة أخرى تناقش الشروط التى ينبغى توافرها لكى يتم هذا العلم . ويدخل فى ذلك : (أ) التفرقة بين المحسوس وما هو خارج دائرة المحسوس ، أى بين ما يدخل فى مجال التجربة وما يخرج عنها . (ب) التمييز بين ما يدركه العقل إدراكا بديهيا قطريا وبين ما يتم اكتسابه عن طريق التجربة ، ثانيا : تبحث نظرية المعرفة فى التمييز بين المعلومات الذاتية والمعلومات الموضوعية ، فكل ما يتصل

(١) محمد فتحى الشنيطى ، المعرفة : ص ١٩

بالبذات المتركة يرجع إلى علم النفس وكل ما يتعلق بالموضوع المدرك يرجع فيه إلى العلوم الطبيعية . ثالثا : تبحث النظرية كذلك في موضوع الوجود والتغير^(١) .

ثانيا : طريقة فلاسفة اليونان في وضع مشكلة المعرفة مختلفة عنها اليوم :

من الواضح أن مبحث نظرية المعرفة الذى حدد فيما سبق ، قد طرأت عليه تغيرات وتعديلات أثناء تطور الفلسفة وعبر تاريخها الطويل ، فهو ليس وليد عصر معين أو فيلسوف معين ، بل هو مفهوم يتطور دائما ، فقد أصبحت المعرفة منذ كانت ذات مكانة مركزية في الفلسفة فاقت بها كل جوانب الفلسفة الأخرى^(٢) . ومنذ ذلك التاريخ لم تعد الفلسفة ككل منصرفة إلى دراسة العالم وتفسيره لأنها تركت هذه المهمة للعلوم المختلفة ، فلم تعد الفلسفة معرفة بالعالم ، بل تفكير في هذه المعرفة بالعالم أو هي معرفة بالمعرفة^(٣) .

ومن هنا وجب التمييز بداية بين طريقة وضع المشكلة لدى فلاسفة اليونان بشكل عام ومنهم أرسطو ، وبين طريقة وضع المشكلة كما أسلفنا الحديث عنها : ذلك أن طريقة اليونان في وضع المشكلة طريقة مختلفة حيث يمكن أن تميز بصفة عامة بين اتجاهات ثلاثة رئيسية في تناول هذه المسألة عندهم : الاتجاه الأول كان يركز على مشكلة الكفاءة ، فطلما كانت الفلسفة تتناول موضوعات تتعدى حدود التجربة الإنسانية وتدلّ بشأنها بآراء تدعى أنه لاشك في حقيقتها ، طالما كان الأمر كذلك فإن سؤالا يفرض نفسه : ما هو المصدر الذى تعتمد عليه الفلسفة في ذلك ؟ ما هي الأداة التي تمكن من قيام هذه الأفكار والآراء ؟ وكيف يمكن تفسير أن بعض البشر ، وهم الفلاسفة ، ينقلونهم استخدام هذه الأدوات بينما الباقون ، أى العامة ، يبلو أنهم يفتقدونها بوجه عام أو يحوزونها بصورة أكثر ضالة^(٤) .

أما الاتجاه الثاني ، فكان يركز على أن الفلسفة تتكلم عن ظواهر لا يمكن أن تصل إليها المعرفة الحسية أو الإدراك الحسى في سيرهما العادى . وهي ظواهر معروفة منذ القدم وبدأت في الدخول ضمن ميدان البحث الفلسفى منذ عهد الفلاسفة قبل سقراط .

(١) نفسه ، ص ١٦ .

(٢) أولف جيغن ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرنى ، القاهرة ، دار النهضة العربية

١٩٧٦ م . ص ٣٦٢ .

(٣) أميرة حلمي مطر ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ ، ص ٣ .

(٤) أولف جيغن ، نفس المراجع السابق ، ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .

ويمكن تقسيمها متابعين في ذلك المؤلفين اليونانيين أنفسهم إلى ثلاثة مجموعات فهناك أولا الحالات التي لا يكون فيها سير وظائف الحياة النفسية سيرا عاديا ومنها النوم وأحلامه (التي يجذب عدد كبير منها وان لم يكن جميعها بالطبع انتباه العرافين) ثم حالة السكر (التي ظهر عنها منذ أرسطو عددا لا حصر له من المؤلفات المتخصصة) ثم أخيرا حالات الانحراف العقلي وما يدخل عادة في نطاق الهلوسة . وهناك ثانيا ، خداع الحواس الذي يحدث في كل وقت : العصا الممتدة في الماء والتي تبدو مكسورة ، البرج المربع الذي يبدو عن بعد كبير دائريا ، وحينما نقف على الشاطئ ونرقب سفينة تمر فيبدو لنا أن السفينة ثابتة وأتأ نحن الذين نتحرك .. وغير ذلك . وهذه حالات استمر الفكر اليوناني يناقشها طوال مئات من السنين . أخيرا هناك مجموعة ثالثة من الظواهر تقف على حده ، وهي التي ظهرت نتيجة للملاحظات الطبية واسترعت انتباهها خاصا نتيجة لذلك ، فهناك أمراض (كثيرا ما أشار إليها المؤلفون اليونان) لا يصبح معها طعام العسل حلوا بل يصير مر المالح وما شابه ذلك كثير ، وقد لاحظ الذين كانوا يميلون في مثل هذه الأحوال إلى التعميم وإلى البحث بالتالي عن ظواهر موازية لاحظوا أن بعض أنواع الإدراكات الحسية تخضع أحيانا لتغيرات غريبة تتعدى المستوى العادي بكثير ، فما هو تمتع المذاق عند هذا يعاقه ذلك ، وما يجده هذا سائنا عند لمسه يجده ذلك فاترا ، وعلى هذا النحو نصل إلى مفهوم نسبي من معطيات الحواس ، مفهوم يمكن أن تمتد تطبيقاته إلى ما لانهاية^(١) .

أما الاتجاه الثالث ، فقد ركز على مجموعة أخرى من المشكلات الأساسية التي تتناول من حيث المبدأ عمليات التفكير والإدراك الحسى . كيف يتم فعل الابصار ؟ وكيف يحدث التفكير ، وعلى الأخص كيف يتم تخزين الأفكار التي انتهى الفكر إليها على نحو يجعل من الممكن للإنسان أن يحمل معه بمعنى ما الكون بأسره مختصرا^(٢) ؟ ولقد جاءت إجابات فلاسفة اليونان عن هذه المشكلات التي أثاروها في نظرية المعرفة تمثل نمطا يعبر عن مشكلات عصرهم وفي إطاره . ومن ثم كان تناولهم - كما اتضح لنا - لنظرية المعرفة تناولا يختلف - في إطاره العام - عن ذلك الإطار الذى وضعت

(١) أولف جيجن ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٦٣ .

(٢) نفسه ، ص ٣٦٤ .

فيه بعد ذلك نظرية المعرفة خاصة مع مطلع المصدر الحديث حتى كانط ومن تلاه من الفلاسفة .

وكان أول من لمس لب نظرية المعرفة من الفلاسفة اليونان بحق هو بارمنيدس ؛ حيث ظهرت مشكلة المعرفة بمعنى الكلمة عنده ؛ فقد قال بوضوح أن هناك « وجودا » يتعدى كل ما تعرفه التجربة العادية ، وهو يربط بين العقل وذلك الوجود على حين أن اللا وجود يقوم على النظر والسمع وعلى اللغة التي يستعملها عامة الناس . وهذا الموقف البارمنيدي يجعلنا نقرب فعلا من التضاد بين فكر العقل وإدراك الحس ، إلا أننا لم نصِل إليه بعد تماما مع بارمنيدس^(١) فقد مضى بنا الفلاسفة بعده يعبر كلا منهم عن وجهة نظر تختلف عن الأخرى ، فقد عبر أبادوقليس عن وجهة نظره في أن الشبيه يدرك الشبيه^(٢) .

وعبر ديمقريطس عن وجهة نظر فيها أصالة وعمق وكان لها تأثير كبير حيث ميز بداية بين الوجود وبين ما هو محض فكر وظن ، ولا يستطيع أن يدرك جزئيات الوجود وهي لديه « الذرات » إلا الإدراك « الأكثف » وحسب ، أما الحواس الخمس الخشنة فإنها تقف عند حدود المتنوع إلى ما لا نهاية والنسي من ألوان وأصوات وروائح وغير ذلك^(٣) ويدلو أن ديمقريطس - بحسب رواية سكستوس - قد ميز بين نوعين من المعرفة ، النوع الأول مشروع والثاني غير مشروع ، ويتمى كل من البصر والسمع والشم والمذاق واللمس إلى المعرفة غير المشروعة ، ولكن المعرفة المشروعة تنفصل عن هذه . والسبب الذي يراه سكستوس لتفضيل المعرفة المشروعة عند ديمقريطس على غير المشروعة ؛ أن المعرفة غير المشروعة لا تستطيع طويلا أن ترى الأشياء الأصغر فالأصغر ، ولا أن تسمع أو أن تشم أو أن تتذوق أو أن تترك باللمس ، فإن المعرفة المشروعة تأتي

(١) نفسه ، ص ٣٦٥ - ٣٦٦

وأنظر : بارمنيدس ، الطبيعة ، الترجمة العربية المنشورة بكتاب أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، القاهرة ، دار أسياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٢ م ، ص ١٣٠ - ١٣٥

(٢) أنظر : أبادوقليس ، في الطبيعة ، شلوه ١٠٩ ، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني في « فجر الفلسفة اليونانية » ص ١٧٦ حيث يقول « بالأرض نرى الأرض ، وبالماء نرى الماء ، وبالأثير نعرف الأثير الإلهي وبالنار نعرف النار للهلكة . وبالحب نترك الحب ، وبالبغض نترك البغض الشديد » .

(٣) أنظر : على سامي النشار وآخرون ، ديمقريطس - فيلسوف الذرة ، الاسكتندرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، بدون تاريخ ، ص ٩٤ .

للمعاونة في هذا بطريقة أكثر دقة واتقاناً للفحص ، ويجب أن نفهم ذلك بأن نربط - عند ديمقريطس - بينه وبين نظريته في الذرات ، فنحن لا نعرف الذرات والخلاء (وهما الوجود الحقيقي) بالحواس ، ولكن نعرفهما بالعقل ، فطريق الحواس عرضه للخطأ لأنه يعالج التباين والتغير الماديين اللذين يحتاجان احساساتنا ولكن طريق العقل الذي يعالج الحقائق القصوى هو الطريق المشروع فهو الآلة الماهرة التي تقودنا إلى الحقيقة ، ومن هنا يبدو العقل كمدعم لحقيقة الفكر أمام دليل الحواس (١) .

وقد ساهم السوفسطائيون بعد ذلك مساهمة قيمة وهامة في توسيع نطاق مناقشة المشكلة وعلى الأخص جورجياس وبروتا جوراس ، فقد استطاع الأول بكتابه « في الوجود » أن يتيح لنا النظر نظرة عميقة إلى طريقة وضع مشكلة المعرفة في عصر السوفسطائيين ، وذلك رغم ما به من مغالاة في نواح عديدة ، وإن تركنا القسم الأول من ذلك الكتاب ، وانتقلنا إلى القسم الثاني الذي يناقش فيه الجزء الثاني من عبارته الشهيرة « لا يوجد شيء ، وإذا كان هناك شيء موجود فإنه لا يمكن إدراكه وإذا أمكن فلا يمكن نقله إلى الغير » (٢) فهو يريد في هذا الجزء البرهنة على أنه حتى إذا كان هناك شيء موجود فإنه لا يمكن التفكير فيه ، ذلك أولاً : أنه إذا كان موضوع الفكر موجوداً فلا بد أن يكون كل ما تفكر فيه موجوداً ، ولكن هنا غير مقبول لأنه إذا تخيل المرء أن إنساناً يطير فإن ذلك لا يعني أن هذا يحدث بالفعل . إذن فموضوع الفكر غير موجود ، وثانياً : حتى إذا كان موضوع الفكر موجوداً فإن هذا غير مقبول لأننا نفكر في غروس البحر وفي الأفعى ذات المائة رأس وغير ذلك من الكائنات الخيالية والتي لا وجود لها على الإطلاق (٣) .

وكذلك أسهم بروتاجوراس خاصة بواحديته الواضحة التي بدت في عدم اعترافه بأي شيء ليس مصدره الحواس حينما قال « أن الإنسان معيار الوجود » وقصد بذلك أن الإنسان بمحواسه هو معيار معرفة الوجود ، فهو لم ير إلا الحس وسيلة للمعرفة إلا بوجود المادة (٤) .

(١) نفسه ، ص ٩٥ .

(٢) جورجياس ، في الوجود ، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(٣) أولف جيجن ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٦٦ وما بعدها .

(٤) Yolton (J.W.), *Metaphysical Analysis*, George Allen and Unwin LTD., 1968. p. 84.

ولا شك أنه لولا هؤلاء السوفسطائيين خاصة جورجياس وبروتاجوراس لما كانت مناقشة مشكلة المعرفة قد اتسع نطاقها هذا الاتساع الذى وجدناه لدى سقراط وأفلاطون ومن بعدهما أرسطو ، فقد كان سقراط يرد على حجج السوفسطائيين هو بحق أول من ميز تمييزا فاصلا بين موضوع العقل وموضوع الحس بيد أن حل سقراط لمسألة المعرفة بقى ناقصا^(١) ، وكان على أفلاطون استكمالها فقدم فكرته الأصلية البسيطة التى تمثلت فى أن هناك إلى جانب كل شيء متغير شيء آخر خالد لا يأتى عليه تبدل وينبغى أن تقوم عليه وحده المعرفة والسلوك ، ومن ثم فلا علم إلا بالكلى الذى يظل دائما فى ذاته باقيا على ذاتيته^(٢) . وبذلك ارتبطت نظرية أفلاطون فى المعرفة بنظريته فى الوجود وفى الأخلاق .

ثالثا : أرسطو يواصل الطريق فى نظرية المعرفة بصورة افضل :

التقط أرسطو الخيط من أستاذه لكن بدا له أن ذلك الكلى الذى بحث عنه أستاذه فى عالم مفارق هو عالم المثل ، لا يجب أن نستمر فى البحث عنه فى ذلك العالم ، بل علينا أن نبحث عنه هنا فى نطاق الأشياء المحسوسة ذاتها ، ورأى أن الكلى هو الماهية التى يقوم عليها كل شيء محسوس عيني . وبهذا تحول المثل الأفلاطونى إلى الطبيعة الحقيقية « أو الماهية » القائمة فى كل فرد جزئى وهذا يعنى على الفور أن أرسطو لا يرى تعارضا بين الادراكات الحسية المتغيرة والتى هى بغير قيمة وبين معرفة الوجود وذلك على الأقل من حيث الأساس^(٣) . فقد كان الادراك الحسى عند أرسطو مجرد انفعال وهو يحدث عنه كشيء متغير allowsis^(٤) ، ويدعوه من جانب آخر فعلا energeia^(٥) ، ولكن هذا لا يعنى أنه فعال فى إنتاج التغير ، بل فعال فى إدراك الواقع الفعلى وليس

(١) محمد قصى الشنيطى ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٦ - ٢٧ . ونظر كمثال على ذلك مناقشة سقراط ومهون حول الفضيلة وكيفية معرفتها وتمييزه بين المعرفة الحقيقية لما وبين ما يشاع عن الفضيلة فى :

Plato, *Meno*, translated by Guthrie W.K.C., Penguin Books, reprinted 1977, (97 b.c.d.) p. 153.

(٢) أولف جيجن ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٧٤ ، ونظر كذلك :

Plato: *Republic*, translated by H.D.P.Lee, Penguin Books, reprinted 1962, (500-511), pp. 273-278.

(٣) أولف جيجن ، نفس المرجع السابق ، ص ٣٧٤ .

(٤) Aristotle, *De Anima*, B. II, Ch. 4, p. 415 b (24), p. 416 b (34), Edited with introduction and commentary

by S.W.D. Ross, Oxford, At the clarendon Press.

Ibid., B. II. Ch. 5. p. 417b (20).

(٥)

مجرد قوة واستعداد محض ، أما التأمل *noesis* - بالنسبة له - فهو على الجانب الآخر ، قوة فعالة حقيقية^(١) .

ولذلك فنحن نوافق الآن Allan على قوله بأن هناك اتجاهًا عامًا نحو التجريبية *empiricism* يتخلل أعمال أرسطو ، إذ يصف مرتين^(٢) النمو التدريجي للمعرفة بادئًا بالانطباعات الحسية ، ومنتها بتكوين المبادئ والقواعد العامة^(٣) وعلى ذلك فهناك - على حد تعبير آلان - أوجه عديدة في فلسفة أرسطو تجعل بالإمكان دعوته بأنه فيلسوف تجريبي *empiricist* وتربط بينه وبين لوك ومل^(٤) .

والحق أن هذا الوجه الحسي من نظرية المعرفة الأرسطية يتضافر مع جانبها العقلي منذ البداية ، إذ يحدثنا في مؤلفاته المبكرة عن أنواع المعرفة بادئًا من ذلك الوجه التجريبي الحسي فهو يقول في « دعوة للفلسفة » :

« أن المعرفة على أنواع مختلفة ، فهناك المعرفة التي تنتج خبرات الحياة وهناك المعرفة التي تستخدمها ، وثمة تقسيم آخر : فهناك الأنواع التي تخدم وتطبع وهناك الأنواع التي تأمر : والأنواع الأخيرة أعلى درجة وفيها يكمن الخير بمعناه الحقيقي ، ولما كان هذا النوع الوحيد من المعرفة الذي يتوصل للحكم الصحيح ويستخدم العقل ويضع الخير في مجموعة نصب عينيه ، ونعني به الفلسفة ، هو الذي يستطيع الانتفاع بسائر أنواع المعرفة وتوجيهها وفق قوانين الطبيعة فإن هذا دليل على ضرورة التفلسف »^(٥) .

ولعلنا نلاحظ كيف مزج أرسطو في حديثه السابق بين أنواع المعرفة ، وبين تفضيله

Ibid, Introduction of Ross, p. 24.

(١)

(٢) جاءت أحكامها في :

Aristotle, *Metaphysics*, B. I, Ch. I; pp. 980-982, Translated by W.D. Ross in "Great Books of the Western World", P. 8- Aristotle, Vol. I, pp. 499-500

وجاءت الأخرى في :

Aristotle, *Posterior Analytics*, B. II, Ch. 19 pp. 99 b (15) - 100 b, translated by G. R. Mure, in "Great Books of the Western World", Part 8, Aristotle, pp. 136 - 137.

Allan (D. I.) Op. cit., p. 156

(٣)

Ibid.

(٤)

(٥) أرسطو ، دعوة للفلسفة (بروتريتيقوس) ، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي ، صناع ، منشورات جامعة

صناع ، مجلة كلية الآداب ، العدد الثالث ١٩٨٢ م ، ص ٣٤ .

للفلسفة ودعوته إليها وإلى طريقها ، لأنها تستفيد من كل أنواع المعرفة الإنسانية لخير الإنسانية ، وهذا يدعونا للتساؤل . أكان أرسطو بادئا من المعرفة متنها إلى الميتافيزيقا ، أم كان ميتافيزيقيا في البداية ثم حاول تبرير نظراته الميتافيزيقية بوجهة نظر معرفية ؟ ؟ هذا التساؤل من أصعب ما يمكن أن يواجه أى باحث يتعرض لأرسطو ، ذلك أن الأمر غاية في الابهام عنده فلا نستطيع ببساطة إثبات أى الجانبين كان الأسبق عنده ، ورغم أن من السهل أن نقول أن المعرفة أولا وبعدها تأتي الميتافيزيقا أو نظرية الوجود ، كما هو الأمر بالنسبة لأغلب الفلاسفة من المحدثين والمعاصرين إلا أنه بالنسبة لأرسطو يختلف فلا نستطيع إقرار ذلك بقدر ما يمكننا أن نسلم مثلما سلم باركنسون Parkinson حينما حيره ذلك الأمر في دراسته لا مينيوزا بأن فكره لم يسر في تطوره من المعرفة إلى الميتافيزيقا ، بل كانتا متداخلتين في عقله منذ البداية ، ولكن لدراسة المعرفة عنده أولا فائدة هامة للاقترب من ميتافيزيقاه ^(١) وهكذا الأمر بالفعل بالنسبة لأرسطو فمن المفيد فعلا أن نبدأ بدراسة المعرفة لديه لنقترب من فهم ميتافيزيقاه ، بل لنقترب من فهم أى جانب من جوانب فلسفته وخاصة نظريته عن العلم .

فقد كانت وجهة نظر أرسطو في المعرفة رغم التحامها من البداية بكل آرائه الأخرى ، كانت تستهدف ليس فقط معرفة الكثير حول المعرفة ، بل كانت تستهدف أيضا الاسهام في تقدم هذه المعرفة ، أعنى المعرفة العلمية .

ولقد أصاب بوبر K. Popper الحقيقة حينما أكد أن كل مشكلات نظرية المعرفة التقليدية تقريبا كانت مرتبطة بمشكلة نمو المعرفة ، فمن أفلاطون إلى ديكارت وليبتر ، إلى كانط ودوهيم وبوانكاريه ، ومن بيكون وهو بزولوك وهيوم إلى مل ورسل كانت نظرية المعرفة مغلقة وملهمة لديهم بأمل أن تمكتنا ليس فقط من معرفة الكثير حول المعرفة الإنسانية ، بل أيضا بأن تسهم في تقدم هذه المعرفة العلمية ، لكن كان الاستثناء الوحيد من هذه القاعدة بين الفلاسفة العظام هو بركلي - فيما يعتقد بوبر ^(٢) .

ومن هنا يتضح لنا أن أرسطو كان على حق حينما ربط بوضوح بين نظريته في المعرفة

(١) Parkinson (G.H.R), Spinoza's Theory of Knowledge, Oxford, at the Clarendon press, 1954, p. I

(٢) Popper (K.), The logic of Scientific discovery, Harper torchbooks : Harper and Row Publisher, New York and Evanston, 1968, p. 19.

ونظريته عن العلم ، حيث وجد أن امكانيات الإنسان المعرفية ووسائله الإدراكية تمكنه من بناء نظريات عديدة يمكنه من خلالها منفردة أو مجتمعة الكشف عن اسرار هذا العالم من مختلف الجوانب ، وبالتالي تساهم معالجته لوسائل المعرفة في الكشف عن قدرات الإنسان الحقيقية ، ومن ثم تساهم في بناء نظرية عن العلم تمكن الإنسان من تنمية المعرفة باطراد ودون توقف .

الفصل الثاني

المعرفة الحسية

- أولا : أهمية المعرفة الحسية عند أرسطو .
- ثانيا : كيفية حدوث الإدراك الحسى عموما ونقد أرسطو للسابقين .
- ثالثا : مركز الإحساس وموضوعه عموما .
- رابعا : تحليل الإدراك الحسى من خلال تحليل الحواس الخمس .
- (أ) البصر والمرئى . (ب) السمع والصوت .
- (ج) الشم والرائحة . (د) الذوق والطعم .
- (هـ) اللمس والملموس . (و) التمييز بين الكيفيات الحسية .
- خامسا : الحس المشترك :
- (أ) تعريف الحس المشترك .
- (ب) وظائف الحس المشترك .
- سادسا : كيفية تكون الصور فى الحس الباطن .
- سابعا : الخيال وتميزه عن الإحساس والفكر .
- (أ) تعريف الخيال .
- (ب) الفرق بين الإحساس والخيال .
- ثامنا : الذاكرة واختلافها عن الحس والخيال .
- (أ) تعريف الذاكرة .
- (ب) فضل الذاكرة فى التعلم .
- تاسعا : أهمية الإحساس والخبرة فى المعرفة والاستقراء .
- عاشرا : امتناع البرهان بطريق الحس ، وأخطاء الحواس .

أولاً : أهمية المعرفة الحسية عند أرسطو :

يبدأ أرسطو كتابه « الميتافيزيقا » بعبارة ذات مغزى فيقول :

« كل إنسان بطبعه مشوق إلى المعرفة ، والدليل على ذلك أننا نشعر بلذة من عمل حواسنا ، فعلاوة على ما تقدمه لنا الحواس من نفع ، فأننا نحبها لذاتها خاصة حاسة البصر التي تعلق على الجميع ، فهي مفضلة ، ليس فقط لما تقوم به من عمل ، بل لأننا حينما لا نرغب في القيام بأي عمل نفضل النظر للأشياء بالبصر . والسبب في ذلك أن البصر يأتيها بقدرة أكبر من المعلومات التي تجعلنا ندرك الفرق بين الموجودات »^(١) .

فهذه العبارة البليغة في التعبير عن اتجاه أرسطو ، تضع الحد القاصد بينه وبين أفلاطون ، حيث تمثل فيها مدى شغف أرسطو بالمعرفة الحسية ومدى تعلقه بمعرفة هذا العالم الخارجي الذي يعيش فيه .

إن هذه العبارة تكشف لنا أن الفلسفة بظهور الأرسططالية - كما يعبر عن ذلك جان ديمون - قد وسعت مجال المعرفة حتى بلغت به أحجام كل ما يدخل في الكون متخذة من ذلك الحين المعنى الذي ظل معناها حتى القرن السابع عشر ، وذلك لأن الموضوع الذي تناولته المعرفة لم يعد هو الموضوع ذاته الذي كانت تسعى إليه الجدلية الأفلاطونية . صحيح أن الفلسفة ظلت علم المبادئ الأولى ، ولكنها لم تعد تقتصر على ذلك بل أصبحت تصورا ذهنيا جديدا للحقيقة الواقعية العينية التي تحدت بلفظة « جوهر » فقد كان خطأ الأفلاطونيين أنهم أرادوا فصل الماهية أو المثال عن مظهره الحسي ، عندئذ أصبح المثال الشيء الوحيد الذي كان شيئا فعلا ، وقد كان هو وحده الشيء الموجود إلى حد أن الباقي كان لا يمكن أن يكون إلا ظاهرة غامضة مبهمه وخادعة كذلك^(٢) .

Aristotle, Metaphysics, Translated by W. D. Ross, "Great Books of the Western World". 8, (١)

Aristotle vol. I, William Benton Publisher, Encyclopaedia Britannica, 1952, B.I, Ch. I, P. 980 (20-30) p. 499.

وقارن :

Aristotle, The Metaphysics, B.I - Ch. I - P. 980 a (22 - 30) Loeb ed. with an english translation by Hugh tradennick, London, William Heinemann LTM, Mcmvi, First printed 1933, reprinted 1956, p. 2.

(٢) جان بير ديمون ، الفلسفة القديمة ، ترجمة ديمتري سعادة ، المنشورات العربية سلسلة ماذا أعرف ،

١٩٧٤ م ، ص ٧٨ - ٧٩ .

وقد اتسع مجال المعرفة عند أرسطو من خلال اكتشافه هذا الخطأ الذي وقع فيه أفلاطون وتلاميذه الذين اكتفوا بترديد أقواله ، فأصبحت المعرفة مجالاً هدفه الكشف عما هو كامن في الطبيعة بالحواس^(١) ، ولذلك أكد أرسطو أن طريق المعرفة يجب أن يبدأ بما تعطيه لنا الحواس . ومن خلال الفهم الجيد يمكن تبرير وتأكيـد الوقائع الملاحظة . وكان هذا هو منهج أرسطو - كما يوضح كورنفورد Cornford - في الاقتراب من موضوعه في أي فرع من فروع المعرفة . فهو يبدأ من جمع آراء الناس العاديين وكذلك آراء الفلاسفة ، فهو يعتقد أن تيار الفكر قد حفظ لدى هؤلاء آثاراً من الحكمة القديمة . والحس العام لدى هؤلاء على اتصال وثيق بالخبرة العلمية ، ومهما كان الخطأ والاضطراب في هذه المعتقدات والآراء ، فمن الممكن أن نحوى على بعض الإدراك للحقيقة التي يمكن أن تصفى وتنقى بالنقد ، ومن ثم يصاد صياغتها وتركيبها في صورة منطقية منظمة^(٢) .

ويؤكد هاملان Hamelin نفس الشيء حينما يرى أن أرسطو قد أفسح مجالاً للتجربة ؛ أما من حيث أن الإحساس هو بالنسبة للعقل وسيلة لممارسة قدراته الحسية ، أو من حيث أن الإحساس وظيفته إدراك الممكن ، بل أن الاتجاه الحسي التجريبي من الضخامة عنده بحيث يمكن اعتباره أقوى من يشروا بالعلم التجريبي بين القدماء^(٣) .

وليتأكد لنا ذلك ، دعنا نتساءل بداية عن تفسير أرسطو لعملية الإحساس ، ومن ثم نتساءل عن موضوع هذه العملية ، فيتكشف لنا من خلال ذلك أبعاد هذا الاتجاه الحسي عنده ومدى أهميته واتساعه .

ثانياً : كيفية حدوث الإدراك الحسي عموماً ونقد أرسطو للسابقين :

يفسر أرسطو الإدراك الحسي من خلال التمييز بين الحس بالفعل والحس بالقوة ، حيث يقول بداية « أن قوة الحس لا توجد بالفعل ، بل بالقوة فقط . والأمر هنا كما هو في الوقود الذي لا يشتعل بنفسه بغير ما يشعله ، فإذا اشتعل بنفسه لم تكن هناك حاجة لوجود النار المشتعلة بالفعل »^(٤) .

Cornford (F. M.) Before and After Socrates, Cambridge, 1974 p. 89.

Ibid.

Hamelin (O.): Le Systeme D'Aristote, p. 79.

(٤) أرسطو ، النفس ، ك ٢ ، ف ٥ - ص ٤١٧ ، الترجمة العربية ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

(١)

(٢)

(٣)

ولعلنا نلاحظ أن التمييز السابق انطبق لدى أرسطو ليس فقط على قوة الحس ، بل أيضا على المحسوس ، فلدى أرسطو تمييزا آخر بين الحس والمحسوس^(١) ، فالشيء المحسوس *sensum* متميز عن الاحساس *aithesis* ومنفصل عن الحاس ، أنه في الحقيقة نتيجة لتلاقى موضوع معين وذات مدركة معينة^(٢) ، فالاحساس كما يقول أرسطو « يتولد في النفس من خلال توسط البدن »^(٣) ، أي بتوسط الأعضاء الحسية .

وعلى هذا الأساس يتقد أرسطو نظريات السابقين بعد سردها والافادة منها ، فيتقد أولئك الذين يقولون بالاحساس في النبات ، فيقول في كتاب « النبات » : « أن وجهة نظر أفلاطون في أن للنبات الاحساس والرغبة كانت عجيبة فعلا ، ولكن انكساجوراس وديمقريطس وأبنا دوقليس رأوا أن للنبات العقل والذكاء أيضا ، وهذه وجهات نظر يجب رفضها باعتبارها معيبة وغير صحيحة »^(٤) ويرهن أرسطو على وجهة نظره الخاصة في هذا الأمر فيقول مضيقا إلى ما سبق « ومن ثم أقرر أن النباتات لا تمتلك الاحساس كما لا تمتلك الرغبة ؛ فالرغبة يمكن أن تكون فقط إذا كان ثمة احساس ، فاتجاهنا ورغبتنا مرتبطة بمشيئة (أو ارادة) تتغير بتغير الاحساس . في النباتات لا تجد احساسا ولا أي عضو من أعضاء الاحساس ، ولا أي مظهر من مظاهره ولا أي علامة أو دليل يمكن من خلاله القول بأنها تمتلك الاحساس تماثل تلك العلامات التي من خلالها نعرف أن النباتات تستقبل الغذاء وتنمو »^(٥) .

وذلك الذي يورده أرسطو في كتابه « النبات » يطابق تماما ويعبر عما جاء في كتاب « النفس » . وكما انتقد من يقولون بأن للنبات احساسا ، يتقد من يتحدثون عن الاحساس

(١) نفسه ، ص ٦٠ ، ٦١ .

(٢) Ross (S. W. D.), Aristotle, London, Methuen and Co. LTD., reprinted, 1971, p. 162.

(٣) Aristotle, On Sense and The Sensible, Ch. I, p. 436 b, translated by J. I. Beare, in "Great Books of the Western World", 8, Aristotle, Vol. 1, William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britannica Inc., 1952, p. 673.

(٤) Aristotle, De Plantis, B. I, Ch. I, p. 815 b (15 - 27) translated by E. S. Forster, the Works of Aristotle, translated into English under the editorship of W. D. Ross, Vol. VI Opuscula, Oxford. At the clarendon Press 1961.

(وارجع ان لم يكن مؤلفه هو أرسطو نفسه ، أن يكون مؤلفه نيقولاس الدمشقي وهو أحد المشائين) .
(٥) Aristotle, Ibid.

وكأنه نوعا من اللمس فيقول : « ان ديمقريطس وغالية الفلاسفة الطبيعيين الذين تحدثوا عن الادراك الحسى ، قدموا شيئا غير معقول ، لأنهم ينظرون إلى جميع موضوعات الاحساس على أنها موضوعات لللمس as objects of Touch ولو أن ذلك كان فعلا ، لتتج عن ذلك أن كل الحواس الأخرى هي نوع من اللمس ، ولكن المرء يمكنه بلمحة خاطفة أن يدرك أن هذا مستحيل » ^(١) ، ويتقد أرسطو أيضا أولئك الذين ينظرون إلى الاحساسات وكأنها واحدة ، وينتهى إلى اثبات أن كل احساس يختلف عن الآخر تبعا لاختلاف أداة الحس ، فموضوع الابصار يختلف عن موضوع السمع ، فاللون موضوع الأول والصوت موضوع الثانى ^(٢) .

ثالثا : مركز الاحساس وموضوعه عموما :

فى الوقت الذى رأى فيه الكميون وديوجين أن مركز الاحساسات موجود فى المخ رأى أرسطو أن ابتداء الحس فى القلب ^(٣) ، وهو يعنى بذلك حس الأشياء التى تمس باللمس أحيانا ، وحس المذاق فقط أحيانا أخرى ^(٤) ، وفى أحيان أخرى ينظر إلى القلب باعتباره مبدأ الحواس كلها ^(٥) ، ويدو من ذلك حيرة أرسطو فيما يخص تحديد مركز الاحساس ومبدأه فى الحيوان والإنسان . وان كان قد احتار فى تحديد مركز الحواس فإنه يتحدث عن حواس البصر والسمع والشم بوصفها موجودة فى الرأس ^(٦) ، وكذلك الذوق . أما حاسة اللمس فإنها وحدها خارج الرأس .

وعلى أى حال ، فما يهمنا حقا هو تحليل أرسطو لهذه الحواس ، وكيف تتم لنا المعرفة من خلالها ، وفى هذا تتبع التحليل الأرسطى الذى ورد على وجه الخصوص فى « النفس » و « الحس والمحسوس » .

(١) Aristotle, On Sense and The sensible, P. 441 b - 442, a, English trans. p. 668.

(٢) Ibid., p. 442 a, Eng. trans; p. 680.

(٣) Theophrastus, De Sensu, Paris 1866, pp. 25 - 39.

(٤) انظر :

تقلا عن : عثمان نجاشى ، نفس المرجع السابق ص ١٠٠ .

(٥) Aristotle, Op. Cit., Ch. 2, p. 439 a, Eng. Trans., pp. 675 - 676.

(٦) Aristotle, On Youth and Old Age, Ch. 3, p. 469 a translated by G. R. T. Ross, in "Great Books of the Western World". 8, Aristotle, Vol. I. William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britannica, inc, 1952, p. 715.

(٦) أرسطو ، أجزاء الحيوان ، المقالة الثانية ، ف ١٠ - ص ٦٥٦ ب ، الترجمة العربية ، ص ١٠٠ .

رابعاً : تحليل الإدراك الحسى من خلال تحليل الحواس الخمس :

يبدأ أرسطو تحليله لذلك مؤكداً أنه يجب البحث أولاً عن المحسوسات قبل النظر فى أى حاسة من الحواس « إذ يقال المحسوس على ثلاثة أنواع من الأشياء ، نوعين يدركان بالذات ، ونوع بالعرض . ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة ، والآخر يعمها جميعاً ، وهو يعنى بالمحسوس الخاص ، ذلك الذى لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى ، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه : مثال ذلك البصر حاسة اللون ، والسمع حاسة الصوت ، والذوق حاسة الطعم ، أما اللمس فموضوعاته مختلفة ، إلا أن كل حاسة ، على كل حال ، تحكم على محسوساتها الخاصة ولا تخطئ فى أن هناك لونا أو أصواتاً بل فقط فى ما وأين اللون ، وفى ما وأين المسموع . هذه إذن هى المحسوسات التى يقال عنها أنها خاصة بكل حاسة - والمحسوسات المشتركة هى الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار ، لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص أية حاسة . بل تعمها جميعاً^(١) .

وبعد هذا التحديد لأنواع المحسوسات التى تنقلها إلينا الحواس سواء كل حاسة على حدة أو مجموعة منها ، يبدأ أرسطو فى تفصيل الحديث عن كل حاسة وموضوعها مفاضلاً بين الحواس بحسب ما تقدمه للانسان من معرفة .

(أ) البصر والمرئى :

يتحدث أرسطو عن هذه الحاسة باعتبارها أهم الحواس ، فيقدرها تقديراً خاصة لأنها تأتىنا بأكبر قدر من المعلومات^(٢) ، وموضوعها أساساً هو المرئى . والمرئى هو اللون ، واللون هو الذى يوجد على سطح المرئى بالذات ، ونعنى بقولنا « بالذات » - والحديث لأرسطو - المرئى لا من حيث ماهيته ، بل ما يكون مرئياً لأنه يحمل فى نفسه علة رؤيته . وفى كل لون القوة على تحريك الجسم المشف بالفعل ، وهذه القوة هى طبيعته . وهذا هو السبب فى أن اللون لا يرى بدون الضوء ، وفى الضوء فقط تترك ألوان الأشياء^(٣) .

فأرسطو يؤكد ضرورة وجود الضوء كوسط بدونته تنعدم عملية الابصار ، بدون

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٢ - ف ٦ - ص ٤١٨ والترجمة العربية ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢) Aristotle, Metaphysics. B. 1, Ch. I, 980 a, Eng. trans. p. 499.

(٣) أرسطو ، النفس ، ك ٢ - ف ٧ - ص ٤١٨ ، (٢٥ - ٣٠) ص ٤١٨ ط ، الترجمة العربية ، ص ٦٥ .

الضوء كما يقول في « الحس والمحسوس » تكون الرؤية مستحيلة في أى مكان^(١) ، وقد اتسع حديثه عن هذا الوسط في ذلك الكتاب ، حيث لاحظ أن العضو الحقيقي للنظر ليس هو السطح الخارجى للعين ، ولكنه شيء ما داخل الرأس ، فرأى ضرورة أن يكون هذا الوسط الشفاف ممثدا ليشمل العضو الداخلى ، ومن ثم فإن العدسات البلورية من ذلك الجوهر الشفاف هي الماء^(٢) .

وقد استقى أرسطو هذا رأى الأخير من ديمقريطس ولكنه وافقه فقط على أن العين مكونة من الماء ، وخالفه في تفسير كيفية حدوث الابصار^(٣) . وحيث أن العين في رأيه لا تتفاعل عن اللون مباشرة وإنما تتفاعل عن الوسط ، وقد خالف ابن سينا أرسطو في ذلك حينما لم ينسب للوسط الشفاف أى فعل ايجائى فى حدوث الابصار وإنما جعل دوره سلبيا محضا ، فهو مجرد وسيط ينقل فيه اللون إلى العين فتتفاعل العين عنه لا عن الوسط^(٤) .

(ب) السمع والصوت :

يبدأ أرسطو حديثه عن حاسة السمع بالتمييز بين الصوت والسمع . إذ يقال الصوت فى رأيه على معنيين : صوت بالفعل ، وصوت بالقوة ؛ فنقول عن بعض الأشياء أنها لا صوت لها مثل الاسفنج أو الصوف ، وعن بعض الأشياء الأخرى أن لها صوتا كما هي الحال فى البرونز ، وعلى العموم فى جميع الأجسام الصلبة والملساء ، التى لها القوة على أحداث الأصوات ، أى التى تحدث صوتا بالفعل فى الوسط المتوسط بين المقروع وعضو السمع ، وحصول الصوت بالفعل يكون دائما عن شيء بالإضافة إلى شيء آخر وفى شيء آخر ، لأن القرع هو علة حدوث الصوت . وهذا هو السبب أيضا فى أنه من المستحيل حصول صوت عن شيء واحد ، لأن التمييز بين القارع والمقروع يترتب عليه أن نرى ن لا إذا اتصل بشيء آخر^(٥) .

(١) Aristotle, On Sense and the Sensible, Ch. 2, p. 438b, Eng. Trans, p. 695.

(٢) Ross (S. W.), Aristotle, p. 139.

(٣) Aristotle, Op. cit., Ch. 2, p. 438 a, Eng. trans., p. 695.

(٤) محمد عثمان نجاشى ، الإدراك الحسى عند ابن سينا ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، دار الشروق ١٩٨٠ م ، ص ١١٩ - ١٢٠ .

وانظر كذلك : ابن سينا ، الشفاء ، طبعة حجر ، طهران ، الجزء الأول ١٣٠٣ هـ ص ٣٢٤ - ٣٢٨ .

(٥) أرسطو ، النفس ، ك ٢ - ف ٨ - ص ٤١٩ ط (١ - ٢٥) ، الترجمة العربية ص ٦٩ .

ويلاحظ أرسطو أن الصوت كما يسمع في الهواء يسمع كذلك في الماء ، ولو أن السمع أقل وضوحا ، فهل معنى ذلك أن علة الصوت هي الهواء أو الماء ؟ يرى أرسطو أن حصول القرع هو العلة ، فما يحدث في رأيه هو حصول ذلك القرع عن الأجسام الصلبة بعضها مع بعضها الآخر ومع الهواء^(١) .

من الواضح أن أرسطو قد استطاع التمييز بين حاسة السمع (الأذن) وبين موضوعها (الصوت) حينما استطاع التمييز بين الصوت والسمع ، كما ميز من قبل بين حاسة البصر (العين) وبين موضوع إدراكاتها (المركبات) ، وهذا يعنى من جانب آخر أنه استطاع أن يميز - كما أسلفنا القول - بين الحاس والمحسوس ، وبين المدرك والمدرك .

(ج) الشم والرائحة :

يذهب العلماء القدامى من اليونانيين إلى أن حاسة الشم موجودة في الأنف وهو عضو الشم غير أنهم يختلفون في مركز هذا الاحساس الذى تنتهى إليه الأعصاب الشمية . فقد ذهب الكميون وديوجين إلى أن مركز الشم موجود في المخ . غير أن أفلاطون قد ذهب إلى أن مركزه موجود في التجويف الممتد بين الرأس ومرة البطن^(٢) ، وخالفهم أرسطو حينما أخطأ واعتبر أن القلب مركز الشم ، إلا أنه قد زاد على تحليلهم لتلك الحاسة جانباً معرفياً حيث وجد أن هذا الاحساس ليس دقيقاً عندنا ، بل هو أضعف مما في كثير من الحيوانات ذلك أن الإنسان يحس بالروائح بضعف ، فهو لا يدرك أية رائحة ليست مصحوبة بالألم واللذة ، مما يدل على أن عضو الحس يخلو من الدقة^(٣) .

وهو يعنى بهذه الدقة بالطبع ، الدقة في المعرفة من خلال هذه الحاسة ، فما دامت ترتبط باللذة والألم فهي ضعيفة وغير دقيقة عند الإنسان ، ويبدو هذا واضحاً من مقارنتها بالحواس الأخرى ، فالشم يشبه الذوق ، إلا أن حاسة الذوق فينا أكثر دقة لأن الذوق لمس ما . ولكن اللمس أكثر الحواس دقة أما الحواس الأخرى ، فإنها أضعف في الإنسان مما في كثير من الحيوانات . ولكنه من جهة دقة اللمس أقوى بكثير من سائر الحيوانات ، وهذا هو السبب في أنه أعقل أنواع الحيوان ، والدليل على ذلك - كما يضيف أرسطو

(١) نفسه ، الترجمة العربية ، ص ٧٠ .

(٢) Plato, Timaeus, p. 67, translated by D. Lee, Penguin Books, England, reprinted 1976, p. 91.

(٣) أرسطو ، النفس ، ك ٢ - ف ٩ - ص ٤١ ، (١٠ - ٢٥) ، الترجمة العربية ص ٧٥ .

— أننا إذا نظرنا إلى النوع الإنساني ، رأينا أن الفضل يرجع إلى هذا العضو من الحس ، لا إلى شيء غيره ، في أن بعض الناس أفضل موهبة من بعضهم الآخر ، لأن ذوى اللحم الغليظ أقل ذكاء من ذوى اللحم الرقيق^(١) .

وتحدث عن الوسط في هذه الحاسة فيرى أنه أما الهواء أو الماء ، إذ يحصل الشم أيضا بالمتوسط : نعني الهواء أو الماء لأن الحيوانات المائية ، سواء ذات الدم أو ما لادم لها يظهر أنها تترك الرائحة ، كالحوانات التي تعيش في الهواء : ذلك أن بعضها يتجه من بعيد نحو طعامها عندما تنجذب إليه بالرائحة — وهناك صعوبة تظهر بوضوح من أن إدراك الرائحة يحصل في جميع الحيوانات بشكل واحد ، ما عدا الإنسان ، فإنه لا يستطيع أن يشم إلا إذا تنفس الهواء . والأمر واضح بالتجربة^(٢) .

ويبدو من ذلك أن الهواء — في نظر أرسطو — هو الوسط في حاسة الشم عند الإنسان ، إذ لا يستطيع الإنسان الشم إلا إذا تنفس الهواء .

(د) الذوق والطعم :

يعتبر جميع العلماء الأقدمين عموما أن الذوق نوع من اللمس ، ولذلك فإن أغلبهم لم يمن بدراسة هذه الحاسة دراسة خاصة . فلما نجد مثلا عند أنبا دوقليس وديمقريطس وأتباعهما من الطبيعيين في دراسة حاسة الذوق أكثر مما نجد في حاسة اللمس . وهؤلاء في الحقيقة يعتبرون جميع الاحساسات نوعا من اللمس ، ولذلك انتقدهم أرسطو كما قلنا من قبل . وهم على ذلك يفسرون تنوع الاحساسات في أعضاء الحس المختلفة باختلاف مسام هذه الأعضاء في الاتساع والشكل وباختلاف الذرات والأبخرة المنبعثة من المحسوسات في الشكل والحجم والترتيب بحيث يوجد تجانس بين بعض أنواع هذه الذرات والأبخرة وبين مسام بعض الحواس فتنفذ فيها ولا تنفذ في غيرها وتحدث فيها الاحساس الخاص بها . وهكذا يفسر هؤلاء الطبيعيون اختلاف الذوق عن اللمس وعن بقية الحواس الأخرى^(٣) .

وقد اتفق أفلاطون وأرسطو مع هؤلاء الطبيعيين في أن هذه الحاسة تعد نوعا من

(١) نفسه ، الترجمة العربية ، ص ٧٦ .

(٢) نفسه ، ص ٤٢١ ط (١٠ - ١٥) ، الترجمة العربية ص ٧٦ - ٧٧ .

(٣) محمد عثمان نجاتي ، نفس المرجع السابق ص ٩٥ .

اللمس ، إلا أن كليهما يدرسها دراسة مستقلة^(١) ؛ فقد قال أرسطو كالسابقين أن المطعوم نوع من الملموس ، لكنه أوضح السبب في ذلك حينما أرجع هذا إلى أنه لا يدرك بجسم متوسط غريب : لأن اللمس لا يحتاج إلى متوسط . والجسم الذي يوجد فيه الطعم وهو المطعوم ، يكون في الرطوبة ، وكأنها مادته ، ولكن الرطب ملموس ، ولهذا السبب قاننا حتى إذا عشنا في الماء ندرك الحلو إذا وجد فيه ولا يحصل الاحساس فينا بتوسط الماء ، بل بامتزاج المطعوم بالرطب ، كما هي الحال في الشراب . وليس الأمر في اللون على هذا النحو : نعى أنه يدرك بامتزاج لا بالتصعد . لا شيء إذن في الطعوم يقابل المتوسط ، ولكن كما أن المرئي هو اللون ، كذلك المطعوم هو الطعم ، إلا أنه لا شيء يحدث الطعم بدون الرطوبة ، ولكن العلة الفاعلة يجب أن تشتمل على الرطوبة بالفعل أو بالقوة كالملح لأنه يذوب بسهولة . وله في اللسان تأثير منيب^(٢) .

وقد تحدث أرسطو أيضا عن اللسان كعضو للنوق فلاحظ أنه من الضروري أن يترطب دون أن يفسد جوهره ، مع أنه لا يكون رطبا بالفعل ، ودلل على ذلك بقوله : « أن اللسان لا يدرك الطعم إذا كان شديد اليبوسة ، أو شديد الرطوبة »^(٣) . ولقد استطاع ابن سينا بعد أخذه عن أرسطو ما سبق ، أن يضيف إضافة قربته من ما ذهب إليه العلم الحديث حينما رأى أن عضو حاسة النوق هو نهاية الأعصاب المنتشرة في طبقة اللسان الظاهرة ، وهذا ما ذهب إليه العلم الحديث^(٤) فأقلاطون وأرسطو لم يستطيعا التمييز بين الأعصاب الحسية والأوعية الدموية حينما ذهبا إلى أن الاحساس النوقي ينتقل خلال الأوعية الدموية أو العروق المتفرعة من اللسان إلى القلب^(٥) .

(هـ) اللمس والملموس :

أولى أرسطو هذه الحاسة عناية خاصة ، وكاد أن يجعلها في أهمية النظر اسمي الحواس

(١) انظر Plato, Timaeus, p. 66, Eng. trans. by Lee D., p. 90.

(٢) أرسطو ، النفس ، ك ٢ - ف ١٠ - ص ٤٢٢ و (١٠ - ٢٠) ، الترجمة العربية ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٣) نفسه ، ص ٤٢٢ ط (١ - ٥) ، الترجمة العربية ، ص ٨٠ .

(٤) محمد عثمان نجاتي ، نفس المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(٥) نفسه .

Plato, Timaeus, pp. 61-64, Eng. trans. pp. 85-88.

وراجع كذلك

وأبضا : أرسطو ، ك ٢ - ص ٤٢٢ و ، ص ٤٢٢ ط (١ - ٥) الترجمة العربية ص ٧٨ - ٨٠ .

لديه ، وبدا هذا واضحا فى أكثر من موضع فى مؤلفاته عدا كتاب النفس ، فهو يقول فى « الكون والفساد » مقارنا بينها وبين حاسة البصر :

« وهنا لا يمنع أن يكون النظر حاسة أسمى من اللمس وبالنتيجة أن موضوع النظر هو أسمى أيضا . ولكن النظر ليس عرضا للجسم الملموس بما هو ملموس بل هو يرجع إلى شئ مغاير تماما يمكن مع ذلك أن يكون متقدما عليه بطبيعته »^(١) .

والحق أن الفلاسفة والعلماء لم يهتموا قبل أرسطو ، بدراسة هذه الحاسة رغم أن أغلبهم كان يعتبر اللمس الحاسة الأولية الرئيسية التى تكونت عنها الحواس الأخرى ، فانباد وقليل وديمقريطس وأتباعهما من الطبيعيين لم يحاولوا تفسير وظيفة حاسة اللمس بأكثر مما قالوه عن الاحساس على العموم بأنه انفعال مادى آلى يحدث بين أعضاء الحس وبين الأبخرة المنبعثة من الأجسام . ومع أن أفلاطون قد تعرض لشرح الكيفيات الملموسة^(٢) ، إلا أنه لم يعن بدراسة طبيعة عضو اللمس ووظيفته شأنه شأن السابقين عليه فى ذلك .

ولذلك كان أول تقدم علمى فى دراسة هذه الحاسة ، ما قدمه أرسطو فى دراستها حيث عنى أكثر من سبقوه بالبحث عن طبيعة عضو اللمس مع أنه لم يستطع أن يظفر فى هذا الموضوع بنتيجة حاسمة لجهله بالجهاز العصبى ولقلة وسائله فى الملاحظة والبحث التجريبى مع دقة عضو اللمس وصعوبة الكشف عنه^(٣) .

وقد بدأ أرسطو دراسة هذه الحاسة بتساؤل هام ، هل الاحساس لجميع المحسوسات على نحو واحد أو أنه يختلف باختلاف الأشياء ؟ وذلك أن رأى الشائع هو أن الذوق واللمس بالتماس المباشر ، أما الحواس الأخرى ففعلها من بعيد . ولكن فى رأى أرسطو أن هذا التمييز ليس صحيحا ، فنحن ندرك الصلب واللين بمتوسط ، كما ندرك المسموع والمرئى والمشموم ، إلا أن الإدراك فى هذه المحسوسات الأخيرة يكون من بعيد ، وفى غيرها من قريب ، ولهذا فإن وجود المتوسط يغيب عنا ، ومع ذلك إذا كنا ندرك جميع الملموسات بغشاء دون أن نشعر بتوسطه ، فأننا نكون كما لو كنا فى الماء أو الهواء ، إذ نعتقد فى الحقيقة

(١) أرسطو ، الكون والفساد ، ك ٢ - ب ٢ - ف ٢ ، الترجمة العربية ص ١٧٠ ، وقارن كذلك : أرسطو ، أجزاء الحيوان ، المقالة الثانية - ف ١ - ص ٦٤٧ أ ، الترجمة العربية ، ص ٦٩ .

(٢) Plato, Timaeus, pp. 61-64, Eng. trans. pp. 85-88.

Beare (J.) Greek theories of elementary cognition, Oxford, 1906, pp. 184-186.

(٣) محمد عثمان نجادى ، نفس المرجع السابق ، حتى ص ٨٤ .

أنا نلمس المحسوسات نفسها وأنه لا يوجد أى متوسط إلا أن هناك فرقا بين الملموس من جهة ، والمرئيات والمسموعات من جهة أخرى ، فنحن ندرك هذه الأخيرة لأن المتوسط يحدث فينا أثرا معينا ، وعلى العكس فإن الملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط ، بل في نفس الوقت مع المتوسط ، كما يضرب الإنسان على درعه ، فليس الدرع عند ضربه ، هو الذى يضرب الإنسان بل وقعت الضربتان في وقت معا . وعلى وجه العموم يظهر أن نسبة اللحم واللسان إلى عضو اللمس ، هي كنسبة الهواء والماء إلى أعضاء البصر والسمع والشم . إلا أنه في كلتا الحالتين لا يحدث الاحساس بمماسة عضو اللمس بالمحسوس .

كما إذا وضع مثلا جسم أبيض على سطح العين مما يدل بوضوح على أن ما يدرك الملموس هو من داخل لأنه بهذه السبيل نحس بهذه الحاسة كما هو الحال في غيرها من الحواس . ولما كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس ، وندرك ما يوضع على اللحم ، فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس^(١) .

وقد أدرك في هذه الحاسة وغيرها ما يسمى في علم النفس الحديث بعتبة الاحساس ، حيث حدد نسبا معينة للصور المرئية التي تنفعل بها العين ، بحيث لو زادت حدتها أو قلت عن نسبة معينة لما أمكنها التأثير على العضو الحاس ، وهذه النسبة لديه هي نسبة بين ضدين ، مثلا كانت بين الحلو والمر فيما يتعلق بالنزق ، أو بين الضوء والظلام بالنسبة للبصر أو الصلابة والليونة بالنسبة لللمس ، فعوض الاحساس يتلقى المؤثر في حدود معينة وإذا زاد تأثير المحسوس عن قدرة الحاسة فإنها تؤدي إلى فسادها أو تؤذيه^(٢) .

(و) التمييز بين الكيفيات الحسية :

وقد قدم أرسطو أيضا تمييزا في كتاب « النفس » بين ثلاثة أزواج من الكيفيات الملموسة هي : الحار والبارد ، اليابس والرطب والصلب واللين^(٣) .

واستطاع أرسطو في « الكون والفساد »^(٤) أن يقدم تمييزا آخر بالنسبة للكيفيات

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٢ - ف ١١ - ص ٤٢٣ ط (١ - ٢٥) . الترجمة العربية ، ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، القاهرة ، دار النهضة العربية ١٩٧٧م ص ٣٢٣ .

وانظر أيضا :

Aristotle, On Dreams, Ch. 2, p. 459b (11-12), translated by J. Beare in "Great Books of the Western World".

Part 8, Vol. I p. 703. حيث يوضح أرسطو هذه الظاهرة بالنسبة لحاستي النظر والسمع وعطوئيهما العين والأذن . .

(٣) أرسطو ، النفس ، ك ٢ - ف ١١ - ص ٤٢٢ ط (٢٥ - ٣٠) الترجمة العربية ص ٨١ .

Aristotle, On sense and The sensible, Ch. 6-p. 445b. Eng. trans., p. 82.

(٤)

المللموسة حينما قال : إن الكيفيات المللموسة الأولية هي : الحار والبارد واليايس والرطب^(١) ومن هذه الكيفيات الأولى انما يأتى المتخلخل والكثيف (أى الثقيل والخفيف) والصلب واللين والذهب والفريك (أى الأملس والخشن)^(٢) .

فقد استخدم أرسطو ذلك التمييز بين الكيفيات التى دعاها أولية أو أصلية ، وبين تلك الكيفيات التى تترتب عليها فى الأشياء المللموسة فى دراساته الطبيعية ، وقد ناقش لوك مشكلة الكيفيات ولكنه انتهى إلى نتائج مختلفة فقد ميز بين الكيفيات الأولية أو الأصلية ، وبين الكيفيات الثانوية فقال : « أن ما ندعوه بالكيفيات الأولية أو الأصلية هى التى يمكن ملاحظتها فتتج الأفكار البسيطة لدينا ، مثل الصلابة ، الامتداد ، الشكل ، الحركة أو السكون ، والعند ... أما تلك الكيفيات التى لا وجود لها فى الأشياء ولكنها قوى تتج الاحساسات المختلفة - من خلال تلك الكيفيات الأولية - كالألوان والأصوات والطعوم ... الخ ، هذه ما أسميها بالكيفيات الثانوية »^(٣) .

وقد جاء تمييز لوك أكثر وضوحا ، فميز بين الكيفيات الموجودة فى الشيء نفسه ، وبين الكيفيات التى نملئها على الشيء من خلال احساساتنا المختلفة . وهذا ما لم يستطع أرسطو توضيحه ، ويرجع ذلك - فى تقديرنا - إلى أن أرسطو فى تمييزه السابق كان مهتما بالكيفيات المللموسة ، حيث اقتصر تمييزه بين الكيفيات الأولية والكيفيات المترتبة عليها ، على ما ندركه باللمس فقط دون الحواس الأخرى .

ولعل من الانصاف هنا أن نذكر أن ديمقريطس ، قبل أرسطو ولوك ، كان أول من أشار إلى هذا التمييز ، وكان متفوقا فى تمييزه على أرسطو وأكثر اقترابا من لوك ، فقد فرق بين صفات حقيقية فى الشيء أو موضوعية موجودة بالطبيعة ، وصفات ثانوية موجودة بالعرف لأنها لا توجد إلا فى احساس الإنسان مثل الطعم أو الصوت أو الرائحة

(١) أرسطو ، الكون والفساد ، ب ٢ - ٢ - ف ٤ - الترجمة العربية ص ١٧١ .

وقارن Aristotle, On Generation and Corruption, B. II, Ch. 4 p. 331a (5-35) - 331b (1-40), translated by H.H. Joachim in "Great Books of the Western World", p. 8, Vol. I, William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britannica, inc. U.S.A., 1952, pp. 431-432.

(٢) أرسطو ، الكون والفساد ، ب ٢ - ٢ - ف ٥ - ٨ ، الترجمة العربية ص ١٧٢ - ١٧٣ .

وقارن : Aristotle, Op. Cit., B. II, Ch. 5-6-7-8, pp. 332a (5-37) - 334b (1-30), Eng. trans. pp. 432-436.

(٣) Locke (John), An essay concerning Human understanding, Abridged and Edited by Raymond

Wubum, London, J.M. Dent and Sons LTD. reprinted 1948, BII, Ch. VIII pp. 45-46.

أما الصفات الحقيقية للأشياء فهي الصفات التي ذكرها للذرات مثل الشكل والحجم والوضع والترتيب^(١).

وقد أدرك أرسطو تميزا آخر بين الصفات الجوهرية للشيء والصفات العرضية ، فالصور أو الطبائع الباطنة للأشياء تكون منفصلة عن عقولنا في نظره ، فقد ميز في طبيعة الأشياء بين صفات جوهرية (مثل الإنسانية) وصفات أخرى عرضية (مثل الحجم ، البياض ، التشابه .. الخ)^(٢).

ولعل هذا يوضح لنا مدى ما أجهد أرسطو نفسه في تلك المحاولات المستمرة ليقترّب من معرفة أشياء العالم الخارجى ، وكيف يمكن للإنسان أن يدركها ويميز بين صفاتها من جوانب عديدة . ولا شك أن أرسطو في محاولاته تلك قد سبق الدراسات المعرفية الحديثة التي نشأت حول ذلك الموضوع سواء اعترف هؤلاء الفلاسفة أو لم يعترفوا بهذا الفضل لأرسطو .

فقد ميز وليم جيمس مثلا بين الاحساس sensation والادراك الحسى perception وقال أن الاحساس هو مجرد التنبيه الذى يحدث عن الكيفية الحسية ، مثل التنبيه الذى يحدث فى العين عن الضوء أو التنبيه الذى يحدث فى الذوق عن الطعم ، أما الادراك الحسى فهو ادراك الشيء الذى تؤثر كيفيته فى الحس وذلك بالاستعانة بتجربتنا الماضية^(٣).

وهذا التمييز قد أدركه أفلاطون وأرسطو قبل جيمس ، فقد قال كلاهما أننا ندرك لا بالحواس ، وإنما من خلال الحواس . فقد قال أفلاطون فى « ثياتيتوس » أن الحواس هى الوسائل التى ندرك من خلالها كل الاحساسات ولنا ندرك بها^(٤) . وأكد أرسطو هنا فى حديثه عن كيفية الادراك الحسى والحس المشترك . ولكن كان هذا التمييز عند جيمس يستهدف إثبات استقلال وجود الشيء عن الذات .

(١) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١١٠ .

(٢) Webb (Clement C.J.), A History of Philosophy, London William and Morgate, reprinted 1922, pp. 50-51.

(٣) James (W.), Textbook of Psychology, London, 1973, pp. 12-13.

وانظر نفس هذا التمييز عند : بول موى ، المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ، دار نهضة مصر ، بدون تاريخ ، ص ١٦٧ .

(٤) أفلاطون ، ثياتيتوس ، الترجمة العربية ص ١٠٦ .

وقد أخطأ هكس Hicks حينما قال أن الفارقة بين الاحساس والادراك الحسى لم نجد اهتماما من اليونانيين^(١) ، كما أخطأ بير Beare فى قوله بأن اليونانيين لم يستطيعوا التمييز بين الاحساس من حيث هو ظاهرة أولية وبين الادراك الحسى من حيث هو أكثر تعقيدا وتركيبيا ويتضمن الرجوع إلى الموضوعات الخارجية^(٢) ؛ إذ يكفى أن ننظر إلى ما قدمه أفلاطون من تحليل لموضوع الادراك الحسى والفرق بينه وبين مجرد الاحساس لكى نقتنع بخطأ هؤلاء ، فقد انتقد أفلاطون من يرادفون بين العلم ومجرد الاحساس ، ورد عليهم من خلال ذلك التمييز ، ومن خلال انشغاله بتلك المشكلات المعقدة التى أشار إليها بير ، ويوضح ذلك من تأمل قول سقراط (الذى يعبر عن أفلاطون) لثياتيتوس فى المحاورة المعنونة باسمه « وسيكون فى الواقع غريبا يا صديقى الفتى أن تستقر فىنا مجموعة من الاحساسات كما لو كانت جنودا متراصة مخبأة فى جياذ طروادة الخشبية ولا يكون هناك طبيعة واحدة (نفس أو أى شىء آخر تريد) لا تتجمع فيها كل هذه الاحساسات وبها ندرك موضوعات الاحساس من خلال أعضاء الحس »^(٣) .

ويبدو من هذا ادراك أفلاطون للفرق بين مجرد الاحساس وبين الادراك الحسى الذى للعقل دور فيه . ونفس الشىء نجده عند أرسطو حيث ميز بين قوة الحس والادراك الحسى وبين الاحساس بالقوة والاحساس بالفعل ، وانتقد النظرية القائلة بأن الشبيه يتفعل بالشبيه عند أنبا دوقليس ، كما انتقد النظرية المقابلة التى تقول بأن الضد يتفعل بالضد ، وقال مدركا تلك المشكلات التى قصدها بير : « ومن هنا يتفعل الشبيه بفعل الشبيه من وجه ، ولكن من وجه آخر بفعل اللاشبيه ، لأن ما يتفعل هو اللاشبيه ، حتى إذا تم انفعاله أصبح شبيها »^(٤) .

وهذا يعنى بالطبع أن أفلاطون وأرسطو قد شغلها ذلك التمييز بين الاحساس ، والادراك الحسى ، كما أدركا أيضا أن عملية الادراك الحسى عملية مركبة تحتاج لتحليل

Hicks (R.D.), His introduction to his translation of De Anima of Aristotle, Cambridge, 1907 p. (١)

XIV.7.

Beare (J.) Greek theories of Elementary Cognition, p. 203.

(٢)

(٣) أفلاطون ، ثياتيتوس ، الترجمة العربية ، ص ١٠٦ .

وانظر مقدمة الترجمة للدكتورة أميرة حلمي مطر ، ص ١٨ .

(٤) أرسطو ، النفس ، ك ٢ - ف ٥ - ص ٤١٧ ، الترجمة العربية ، ص ٦٠ .

العلاقة بين الموضوع الخارجى المدرك ، وبين وسيلة الادراك (أى العضو الحاس) حتى
تتكشف حقيقة عملية الادراك الحسى .
خامسا : الحس المشترك :

ورغم أسبقية أفلاطون فى معالجته لمشكلات الادراك الحسى ، ورغم ما له من فضل
على أرسطو فى ذلك ، إلا أن أرسطو قد تفوق على أستاذه فى عدة نقاط أهمها ؛ أن
أفلاطون قد توقف ببساطة عند بيان معارضة العقل للحواس وتفوقه عليها ، واكتفى
بالنظر إلى العقل على أنه الآلة المبدعة الذكية التى تترك كل شىء دون أن يتحدث بوضوح
عن قوة الحس المشترك ، كما أنه كان مقلا فى الحديث عما تفعله الحواس لتفصل بين
صورة الشىء ومادته ، كما أنه لم يتحدث عن قوة الاحساس فى النفس الحيوانية عموما
والإنسانية خصوصا مما يلفت النظر على حد تعبير آلان^(١) ، وبينما كانت هذه نقاط أهمها
أفلاطون أو لم يتحدث عنها بالتفصيل ، نجد أن أرسطو قدم فيها تحليلاته الوافية وأبرز
ما ميز أرسطو عن أفلاطون كان توقعه كثيرا عند تحليل الحس المشترك وبيان وظائفه .
(أ) تعريف الحس المشترك :

إن الحس المشترك هو ذلك الحس الباطن الذى تجتمع عنده جميع الاحساسات الآتية
من الحواس الظاهرة . وهو لذلك بمثابة المركز لهذه الحواس ، تتلاقى عنده احساساتها ،
ويحدث فيه الاحساس فى الحقيقة^(٢) . ولذلك فلا يمكن أن يوجد عضو خاص للحس
للمحسوسات المشتركة التى ندركها بالعرض ، بواسطة كل حاسة ، كما يقول أرسطو^(٣) .
ويرهن ابن رشد على هذا متابعا أستاذه بقوله « أنه ليس يمكن أن توجد حاسة سادسة ،
لأنه لو كان هنا حاسة أخرى غير هذه الخمس ، لكان لها محسوس آخر . وهذا بين
بالتصريح أن المحسوسات الخاصة هى هذه الخمس فقط . وذلك أن المحسوسات ضرورة
أما أن تكون ألوانا أو أصواتا أو طعوما أو روائح أو ملموسات أو ما يتبع هذه ويدرك
بتوسطها وهى المحسوسات المشتركة . إذا كان هذا بينا بنفسه ولم يكن هنا محسوسا آخر ،

Allen (D.J.), The Philosophy of Aristotle, p. 74.

Beare (J.), Op. Cit., pp. 250-251.

(١)

وانظر كذلك :

(٢) محمد عثمان نجاشى ، نفس المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

(٣) أرسطو ، النفس ، ك ٣ - ف ١ - ص ٤٢٥ و (١٣ - ١٤) ، الترجمة العربية ، ص ٩٤ .

فليس هنا قوة حسية أخرى وأيضا لو كان هنا حاسة أخرى لكان هنا آلة أخرى ، ومتوسطات أخر ان افترضنا هذه الحاسة غير ملاقية لمحسوسها^(١) .

(ب) وظائف الحس المشترك :

١ - ادراك المحسوسات المشتركة :

يحدثنا أرسطو عن أمثلة المحسوسات المشتركة التي يدركها الحس المشترك فيقول : « أنها مثل : الحركة والسكون ، والشكل ، والمقدار ، والعدد ، والوحدة . وذلك أننا ندركها جميعا بالحركة ، إذ أننا ندرك المقدار ، وبالتالي الشكل لأن الشكل مقدار ما . وندرك الساكن بغياب الحركة . وندرك العدد بسلب الاتصال وكذلك بالمحسوسات الخاصة لأن كل احساس ليس له إلا موضوع واحد .

ويتضح من ذلك أنه من المستحيل وجود حاسة خاصة لكل واحد من هذه المحسوسات المشتركة ، كالحركة مثلا إذ في تلك الحالة يجب أن ندركها كما ندرك الخلو بالبصر (ويحدث هذا الادراك إذ يوجد عندنا الاحساس بمحسوسين في وقت معا ، ولذلك إذا وجدا معا أدركناهما معا كذلك) وإلا لم ندرك المحسوسات المشتركة إلا بالعرض كما لو أدركنا ابن كليون لا على أنه ابن كليون بل على أنه أبيض ، أما أن يكون الأبيض ابن كليون فهنا بالعرض . لكن في الواقع عندنا احساس مشترك للمحسوسات المشتركة ، وليس هذا الاحساس بالعرض وإذن لا توجد حاسة خاصة لها لأننا لا ندركها كما ندرك ابن كليون كما ذكرنا . غير أنه بالعرض تدرك الحواس المختلفة للمحسوسات الخاصة الأخرى ، لا من حيث أنها حواس متفرقة ، بل من حيث أنها تكون حاسة واحدة عندما تحدث الاحساسات معا لشيء واحد^(٢) .

ويتضح لنا من ذلك ، أن أول ما يقوم به الحس المشترك هو تلقي هذه الاحساسات المختلفة من الحواس الخمس وادراك ما هو مشترك بينها منصبا على موضوع معين للادراك لا تستطيعه احدى هذه الحواس وحدها ، وقد قدم لنا أمثلة على تلك الموضوعات التي يتمكن الحس المشترك من ادراكها نتيجة ذلك . مثل الحركة والسكون ... الخ .

(١) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس لأرسطو ، ص ٥٦ - ٥٧ .

ونظر : أرسطو ، النفس ، ك ٣ - ف ١ - ص ٤٢٤ ط (٢٠ وما بعده) للترجمة العربية ، ص ٩٣ .

(٢) أرسطو ، نفسه ، ص ٤٢٥ و (١٥ - ٣٥) . ص ٩٤ - ٩٥ .

٢ - ادراك أننا ندرك :

لعل أهم الوظائف التي نسبها أرسطو للحس المشترك هي ادراك أننا ندرك فهي تبرز دوره الواضح في عملية الادراك الحسى وتميزه بوضوح عن الحواس الخمس التي يتلقى عنها . ويعبر أرسطو عن دور الحس المشترك في عملية الادراك فيقول : (لما كنا ندرك أننا نبصر ونسمع ، فبالضرورة أن الحاس يدرك أنه يبصر اما بالبصر ، واما بحاسة أخرى ، لكن في هذه الحالة الأخيرة تكون نفس الحاسة هي حاسة البصر وحاسة موضوعه ، أى اللون . ويترتب على ذلك اما أن توجد حاستان للمحسوس الواحد ، وأما أن يكون البصر حاسة نفسه . وأيضا إذا كانت الحاسة التي تدرك البصر حاسة أخرى ، فأما أن نذهب إلى مالا نهاية له ، وإما أن تكون احدى هذه الحواس حاسة نفسها . فالأولى إذن أن نسلم بذلك لأول حاسة . ولكن ها هنا صعوبة ، فإن قيل أن الادراك بالبصر هو البصر ، وأن ما نبصر هو اللون أو ما يوجد اللون فيه فإذا رأينا شيئا هو نفسه يبصر ، فإن ما يرى أو لا يكون فيه أيضا اللون ، قلنا : أنه من البين إذن أن « الادراك بالبصر » لا يحمل على معنى واحد ، لأننا حتى إذا لم نر شيئا ، فأننا مع ذلك نميز بالبصر بين النور والظلام ، ولو أن ذلك لا يكون بضرب واحد . وأيضا فإن ما يبصر فهو بنحو ما ملون ، مادام عمل كل عضو من أعضاء الحس فهو قبول المحسوس بدون الهوى . ولهذا أيضا فإن المحسوسات إذا غابت ظلت الاحساسات والصور موجودة في أعضاء الحس^(١) . ومن الواضح ، رغم ذلك الغموض وتلك الصعوبات التي أدركها أرسطو ، أن تلك الوظيفة للحس المشترك تعنى ادراك « الاحساس بالاحساس » ، وقد عبر عنها شارحه ابن رشد تعبيرا أكثر وضوحا في قوله (وذلك أننا نجد كل واحدة من هذه الحواس تدرك محسوساتها ، وتدرك مع هذا أنها تدرك ، فهي تحس الاحساس . وكأن نفس الاحساس هو الموضوع لهذا الادراك)^(٢) .

٣ - ادراك المحسوسات المتغيرة :

يبدأ أرسطو حديثه عن هذه الوظيفة من وظائف الحس المشترك مستفيدا من تحليله السابق للمحسوسات الخاصة بالحواس الخمس « فكل حاسة خاصة بمحسوسها توجد

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٣ - ف ٢ - ص ٤٢٥ ط (١٢ - ٢٥) الترجمة العربية ، ص ٩٦ - ٩٧ .

(٢) هنا النص لابن رشد نقلًا عن : أحمد قوَّاد الأمواتي ، بهامش الترجمة العربية لكتاب النفس لأرسطو ،

فى عضو الحس من حيث هو كذلك ، وتحكم على الصفات المميزة للمحسوس المقابل له . مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود ، والذوق بين الحلو والمر ، والأمر كذلك أيضا فى الحواس الأخرى ، لكن لما كان حكمنا يقع أيضا على الأبيض والحلو ، وعلى كل محسوس آخر . فبأى مبدأ ندرك تبايرها ؟

يجب أن يكون ذلك بحاسة من حيث أننا أمام المحسوسات . ومن هنا يتضح أيضا لماذا لا يكون اللحم العضو الأخير للحس اذ يكون فى هذه الحالة من الواجب أن ما يحكم يحكم بملاقاة المحسوس . ويترتب على ذلك أنه لا يمكن الحكم بقوى متفرقة أن الحلو مختلف عن الأبيض : ويجب أن تكون هناك قوة واحدة تدرك كلا منهما بوضوح ، والا يكف أن أرى أحدهما وأنت ترى الآخر كى يظهر الفرق ، لأننا نقول أن الحلو غير الأبيض . فما يميز هو اذن قوة واحدة تدرك كما تميز ، يظهر اذن أنه لا يمكن أن يحكم على المحسوسات المتفرقة بأعضاء متفرقة .. وهذه القوة تحكم فى الآن ، وتحكم بأن الأشياء مختلفة بالفعل فى الآن . لهذا اذن كانت القوة تحكم فى وقت واحد ، فهى لذلك وحدة لا تنفصل فى وقت لا تنفصل^(١) .

ويبدو من ذلك أن الحس المشترك هو وحده القادر - فى رأى أرسطو - على ادراك تلك المحسوسات المتبايرة ، وادراك الفرق بين محسوس وآخر ، اذ أن كل حاسة على حدة لا تستطيع هذا ، كما أنها مجتمعة لا تستطيعه ، ولذلك فالحس المشترك هو ما يدرك فى آن واحد أن هذا المحسوس مخالف لذلك تبعا لاختلاف هذه المحسوسات الفعلى واختلاف الحواس التى تنقلها .

سادسا : كيفية تكون الصور فى الحس الباطن :

فى الواقع أنه لا يوجد اختلاف بين الاحساسين الظاهر والباطن عند أرسطو ، وان كان ثمة اختلاف فانه اختلاف ظاهرى ، فهو اختلاف فى الوسيلة وليس اختلافا فى الماهية ، ولذلك فقد أخطأ نقاد أرسطو - فى نظر سيويك Siwek - حينما اعتبروا تلك الاختلافات الظاهرية علة للقول بأنه لم يقدر على وضع نظرية واحدة للاحساسين الظاهر والباطن ، فوضع نظريتين مختلفتين . والحق ما يراه سيويك فنظرية أرسطو فى الاحساس

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٣ - ف ٢ - ص ٤١٦ ط (١٠ - ٢٠) ، المترجمة العربية ، ص ٩٩ - ١٠ .

بالرغم مما فيها من الاختلافات الظاهرية ، نظرية فيها التناسق التام والتجانس الكامل بين أجزائها أى بين الحواس الباطنة والحواس الظاهرة ، وأن نظرية الحواس الباطنة ليست فى حقيقة الأمر الا امتدادا منطقيا للحواس الظاهرة^(١)

لقد اتضح لنا فيما سبق أهمية تلك الوظائف التى يقوم بها الحس المشترك فهى تشكل أساسا من أسس تفسيره للادراك الحسى . إذ أن الادراك الحسى لا يتم فى نظر أرسطو كما يبدو من ذلك الا اذا قام الحس المشترك بوظائفه تلك على الوجه الاكمل ، فليس مجرد انفعال الحاسة بموضوعها الحسى يعنى ادراك هذا الموضوع لان هذا الادراك يرتبط بفعل الحس المشترك أو الاحساس الباطن . ويبدو ذلك واضحا اذا تساءلنا عن كيفية تكون الصور الحسية ، وكيفية ادراك هذه الصور ؟ أو بصورة أخرى اذا تساءلنا عن ما يحدث للمحسوس بعد زوال الاحساس المباشر به ؟ !

. قبل أن نتحدث عن اجابة أرسطو عن هذا التساؤل ، يجب أن نلاحظ ، أن ثمة تميزا عنده بين الحس المشترك والحس الباطن ، وإن كان هذا التمييز لم يرد بوضوح فى نص أرسطو ، الا أن له أهمية فى فهم كيفية تمام عملية الادراك الحسى ، إذ يبدو أن أرسطو ينظر إلى الحس المشترك على أنه أشبه بمركز تتجمع فيه الاحساسات التى تحسها الحواس الخمس الظاهرة ، ولكل حاسة من هذه الحواس الظاهرة جانبها الظاهر الذى يتمثل فى العضو الحاس الخارجى وجانبها الباطن الذى يتمثل فى امتداد هذه الحاسة الداخلى ، ولعل هذه اشارة من أرسطو إلى تلك الأوعية التى تنقل الاحساس إلى مركز تجمع الاحساسات وادراكها . فقد ذهب إلى أن تأثير المحسوسات الخارجية فى أعضاء الحواس الظاهرة يظل باقيا فيها حتى بعد انتهاء الاحساس وغياب المحسوس . ويضرب لذلك مثلا بالقذائف المتحركة فى المكان ، إذ أنها تستمر فى الحركة حتى بعد انعدام الصلة بينها بين الرامى ، لأن الرامى حين يرمى القذيفة يحرك جزء من الهواء أو الماء . وهذا الجزء المتحرك يحرك بدوره جزء آخر وهكذا فتستمر القذيفة فى الحركة . ومثل هذا يحدث أيضا فى استحالة الكيف ، فإن الجزء الذى يسخن بفعل شئ حار يسخن

Sewck (D.): La Psychophysique Humaine d'Après Aristote, Paris, 1930, pp. 111-112.

(١)

نقلا عن : محمد عثمان نجاتي ، الإدراك الحسى عند ابن سينا ، ص ١٣٥ وأنظر أيضا : ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، نشر وتحقيق وتقديم أحمد فوزد الأهواى ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٠ ، ص ٥٤ .

بدوره الجزء الذى يليه ، وهكذا حتى تنتشر الحرارة فى جميع أجزاء الجسم . وهذا هو نفس ما يحدث فى عضو الحس ، إذ أن الاحساس نوع من استحالة الكيف . وهذا يفسر استمرار الانفعال فى أعضاء الحس سواء فى أجزائها العميقة أو السطحية لا أثناء اشتغالها بالاحساس فقط . بل أيضا بعد توقعها عن الاحساس^(١) .

: ويتضح لنا ذلك من بعض الحالات المشاهدة التى يستمر فيها أثر الاحساس حتى بعد زوال المحسوس ، فحينما ننظر إلى الشمس مثلا ثم نتقل إلى الظلام ، فأننا لا نرى لأن الحركة التى يسببها الضوء فى أعيننا لاتزال باقية فيها ، وكذلك حينما ننظر إلى لون ما مدة طويلة ، ثم ننظر إلى شئ آخر فإنه يبدو لنا فى نفس اللون . وكذلك حينما نغمض أعيننا بعد النظر إلى الشمس فأننا نظل نراها فى لونها الحقيقى أول الأمر ، ثم تصبح قرمزية ثم أرجوانية ، ثم سوداء ، وأخيرا تمحى صورة الشمس^(٢) .

ويضرب أرسطو مثلا آخر فى قوله « ان بقاء الحركات الحسية يتضح لنا من أنها قد تظهر لنا أثناء النوم ويتبين لنا من ذلك أن هذه الصور الخيالية هى فى الحقيقة حركات كامنة فى الاعضاء الحسية الظاهرة . هذا بالإضافة إلى ما نشاهده من أن الأطفال يرون فى الظلام اشباحا كثيرة تتحرك أمام أعينهم حتى أنهم غالبا ما يخفون رؤوسهم فى قزع »^(٣) .

ويبدو مما سبق أن أرسطو يرى أن الانفعالات التى يحدثها المحسوس الخارجى تبقى حتى بعد زوال المحسوس ، وتصبح هى نفسها موضوعا للادراك الحسى^(٤) وإذا وصلت هذه الانفعالات الحسية أو الحركات الحسية - كما يسميها أرسطو - إلى عضو الحس الباطن فأنها تنقل إليه صورة المحسوس فيحدث الاحساس الباطن . إذن فالحركات الحسية الباقية موجودة فى النفس بالقوة وهى تصبح بالفعل حينما يزول ما يعوقها عن ذلك . وحينما تصبح طليقة تتحرك فى الدم الموجود فى أعضاء الحس الظاهرة ، فتنقل إلى عضو الحس الباطن ، فتنتقل إليه الحركات الحسية وتحدث فيه الاحساس الباطن^(٥) .

(١) محمد عثمان نجاتي ، نفس المرجع السابق ، ص ١٢٧

واتظر : Aristotle, On Dreams, Ch. 2, p. 459 a (25) p. 459b, Eng. trans, p. 703.

(٢) Aristotle, Op. cit., p. 459W (12-21) Eng. trans., p. 703.

(٣) Ibid Ch. 3, p. 460 a (7-14) Eng. trans, p. 706.

(٤) Ibid, Ch. 2, p. 460 a (1-4) Eng. trans., p. 703.

(٥) Ibid, Ch. 3, p. 460W (30) p. 461a (10-32) Eng. Trans. pp. 704-705.

واتظر أيضا : محمد عثمان نجاتي ، نفس المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

ويلاحظ أن نظرية أرسطو تلك في تفسير كيفية حدوث الانفعال في الحس الباطن تقترب بعض الشيء مما يقول به علماء النفس المحدثون ، فهم يسلمون بأن الاحساسات تترك أثارا في البدن يمكن استعادتها فيما بعد في عملية التذكر والتخيل ، وهذا ذكره أرسطو بتمامه ، وإن كان علماء النفس المحدثين يذهبون إلى أن هذه الآثار تحفظ في الجهاز العصبي لا في أعضاء الحس كما قال أرسطو ، ولا شك أن هذا الخلاف بين رأى أرسطو ورأى هؤلاء العلماء يرجع بطبيعة الحال إلى جهله بطبيعة الجهاز العصبي ووظائفه^(١) .

سابعاً : الخيال وتمييزه عن الاحساس والفكر :

يناقش أرسطو الخيال Phantasia بالتفصيل في كتاب « النفس » ، رغم أن هذه الكلمة لم تظهر في شذرات الفكر السابق على سقراط ، وظهرت غالباً في كتابات من قدموا آراء هؤلاء الكتاب المتأخرين ، وهي تظهر فيما نلدر عند أفلاطون في الجمهورية^(٢) ، وفي ثياتيتوس^(٣) والسفسطائي وكان نشاط هذه القوة عندده ينحصر في تفسير خطأ أو صواب الاحساس .

(أ) تعريف الخيال :

أما أرسطو فقد بحث في الخيال بوصفه قوة من قوى المعرفة الانسانية ، وعرفه تعريفاً محلياً بقوله : « أن التخيل شيء متميز عن الاحساس والتفكير ولو أنه لا يمكن أن يوجد بدون الاحساس وأنه بدون التخيل لا يحصل الاعتقاد ، وأما أن التخيل ليس تفكيراً ولا اعتقاداً فهذا واضح ، ذلك أن التفكير متوقف علينا كما نريد لأننا نستطيع أن نتخيل شيئاً أمامنا كما يفعل أولئك الذين يرتبون الافكار في مواضع معينة للذاكرة ويكونون منها صوراً ، على حين أن الظن لا يتوقف علينا ، لأن الظن الذي يحدث عندنا ، أما أن يكون صادقاً وأما أن يكون كاذباً ، وأيضاً فأننا حين يحصل عندنا ظن بأن شيئاً مرعب أو مخيف ، نتفعل في الحال ، وكذلك اذا كان الشيء مطمئناً . أما اذا كنا تحت تأثير التخيل فأننا نتصرف كما لو كنا نتأمل في صورة الاشياء التي توحى بالخوف أو الأمن^(٤) .

(١) محمد عثمان نجيب ، الادراك الحسي عند ابن سينا ، ص ١٣٩ .

Plato, Republic p. 382e (10)

(٢) انظر :

Plato: Theatetus, p. 152 C, in "Cornford (M.), Plato's Theory of Knowledge Routledge and Kegan (٣)

Paul LTD, reprinted 1973, P. 30

وانظر : تعليق كورنفرود بنفس الصفحة وهامشها .

(٤) أرسطو ، النفس ، ك ٣ ف ٣ - ص ٤٢٧ ط (٥ - ٢٥) لترجمة العربية ص ١٠٤ .

فالتخيل عند أرسطو إذن ليس احساسا ، ولا معرفة علمية ، ولا حدسا عقليا ، ليس فكرا وليس مركبا أو خليطا من الاحساس والفكر . ولكنه متضمن في الادراك الحسي مسبقا ، كما أنه نتيجة له أيضا . فضلا عن أنه يمكن أن يكون صحيحا أو زائفا^(١) .

ويزيد أرسطو ذلك توضيحا من خلال بيان الفروق بين الاحساس والتخيل .

(ب) الفرق بين الاحساس والتخيل :

ويقول في ذلك « أما أن التخيل يختلف عن الاحساس فهذا بين ، وهاك الاسباب : ذلك أن الاحساس اما قوة واما فعل ، مثال البصر والابصار ، على العكس قد توجد الصورة (الخيالية) في غيبتها كالصور التي نشاهدها في النوم ... وأيضا فان الاحساس حاضرا دائما وليس التخيل كذلك . ومن جهة أخرى اذا كان التخيل والاحساس شيئا واحدا بالفعل فيجب أن يكون التخيل موجودا في جميع الحيوانات ، ولكن يبدو أن الأمر ليس كذلك كالحال في النمل والودود . فان الاحساسات صادقة دائما على حين أن الصور (الخيالية) في معظم الأحيان كاذبة . وأيضا فنحن لا نقول حين نوجه نظرنا إلى المحسوس أنه يظهر كصورة إنسان مثلا ، بل نقول ذلك حين لا تكون مشاهدتنا واضحة . وأخيرا فان الصور البصرية تظهر حتى اذا كانت الاعين مغمضة ، الا أن التخيل لا يمكن أن يكون أحد الأمور الصادقة دائما كالحال في العلم أو التعقل ، لأن التخيل قد يكون كاذبا أيضا^(٢) .

وقد أوضح ابن رشد في تلخيصه غرض أرسطو من التخيل بوصفه قوة معرفية ودرجة تصديق هذه القوة ، وقد وافقه على أنه قد يصدق وقد يكذب ، لكنه أضاف ليوضح حديث أرسطو ، « هذه القوة قد تفارق قوة الحس ، فانا كثيرا ما نكذب بهذه القوة ونصدق بقوة الحس ولأسيما في محسوساتها الخاصة . ولذلك نسمى المحسوسات الكاذبة تخيلا . وأيضا فقد يمكننا أن نركب بهذه القوة أمورا لم تحس بعد بل إنما أحسستها مفردة فقط كصورتنا عزرائيل والغول وما أشبه ذلك من الأمور التي ليس لها وجود خارج النفس وانما تفعلها هذه القوة . ويشبه أن يكون هذا من فعل هذه القوة خاصا للإنسان »^(٣) .

Ross (S.W.D) : His introduction of Aristotle's De Anima, p. 39.

(١) .

(٢) أرسطو ، النفس ، ك ٢ - ف ٣ - ص ٤٢٨ و (٥ - ٢٠) ، الترجمة العربية ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٣) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس لأرسطو . ص ٦٠ .

وتلك الاضافة التى قدمها ابن رشد على أرسطو ، من المواضع القليلة التى أضاف فيها ابن رشد شيئا على أرسطو فى تلخيصه لكتاب النفس ، وهى توضيح الى حد كبير ما قصده أرسطو بقوة الخيال ووظيفته .

ثامنا : الذاكرة واختلافها عن الحس والخيال :
(أ) تعريف الذاكرة

يعرف أرسطو هذه القوة تعريفا دقيقا فى بحثه عنها قائلا « أنها ليست ادراكا حسيا وليست تصورا (أى ليست خيالا) ، ولكنها من تأثير أحدهما بشرط انقضاء مدة من الزمن . وكما هو ملاحظ ليس هناك شيئا ندعوه ذاكرة مما يحدث فى الوقت الحاضر ، لان الحاضر هو موضوع للادراك الحسى فقط ، أما المستقبل فهو موضوع للتوقع ، أما موضوع الذاكرة فهو الماضى ، فكل ذاكرة اذن تتعلق بزمان انقضى »^(١) .

والذاكرة عند أرسطو قد تؤدي وظيفتها عفوا ، وقد تستحثها الارادة ، ويسمى هذا النوع الثانى تذكرا ، وهو خاص بالانسان لأنه يستلزم التفكير ، وتستعين الارادة فيه بالحركات النفسية التى صاحبت الاحساس ، وبالحركات البدنية أيضا (أى المخية) فان هذه وتلك سلسلة يتبع لاحقا سابقها على حسب قوانين معينة . فالذكر والتذكير متوقفان على تداعى أو ترابط الصور والحركات . وعلاقة اللاحق بالسابق أما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول ، فان كلا منهما يذكر بالآخر ، واما ناشئة بالعادة ، وهو الأغلب ، وفى هذه الحالة اللاحق اما شبيه السابق أو ضده ، وكلما تكرر التداعى توثقت العلاقة بين الطرفين ، فننتقل من الواحد إلى الآخر عفوا بفعل العادة . وأحيانا تنشأ العادة من غير تكرار متى كان الاحساس قويا أو اهتمامنا به شديدا^(٢) .

(ب) فضل الذاكرة فى التعلم :

يحدثنا أرسطو فى « الميتافيزيقا » عن المعرفة الإنسانية بدء من المعرفة الحسية مرتقيا إلى

(١) Aristotle: On Memory and Reminiscence, Ch. I, p. 499 W (23-29) translated by Beare, in "Great Books of the Western World" p. 8, Vol. I, Wiliam Benton, Publisher, Encyclopaedia Britannica inc. U.S.A., 1952, p. 690.

(٢) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ١٩٥٣ م ، ص ١٦٢ - ١٦٣ .

Aristotle, Op. cit., Ch. I, 2 pp. 540-542a Eng. trans. pp. 690-693.

وانظر

الخبرة والعلم ، واستطاع من خلال هذا الارتقاء أن يميز بين الإنسان والحيوان ، على أساس أن الحيوانات قد ولدت ولديها القدرة على الاحساس بالطبيعة ، ومن الاحساس ينتج عند بعضها الذاكرة ، على حين لا تتولد عند بعضها الآخر تلك الذاكرة^(١) . « والحيوانات ذات الذاكرة تكون أكثر ذكاء وقدرة على التعلم من تلك التي لا تمتلك الذاكرة ولو أنها لا تستطيع التعلم مثل النحل ، وأى سلالة أخرى من الحيوانات تشبه سلالة النحل ، لكن أولئك الذين يمتلكون حاسة السمع بالإضافة إلى الذاكرة لديهم القدرة على التعلم .

فالحيوانات بالإضافة إلى الإنسان تعيش على التمثلات والذكريات مما يكون لديها قدرا ضئيلا من الخبرة experience، ولكن الجنس البشرى يعيش أيضا على الفن Techné-art والأفكار العقلية . ومن تعدد الذكريات وكثرة الخبرات ينتج لديه فى النهاية القدرة على الفهم من خلال خبرة واحدة^(٢) .

ويبدو من ذلك أن تمييز أرسطو بين الحيوان والإنسان يقوم على أساس معرفى صرف . فالحيوانات وخاصة أنواعها العليا تمتلك إلى جانب الحواس ، تلك الذاكرة التى تشكل لديها نوعا من الخبرة . ولكن هذه الخبرة لدى الحيوانات ضئيلة ان قيست بما لدى الإنسان ؛ إذ أن الخبرة لدى الإنسان تتفوق كثيرا من حيث أنها تشكل لديه الفن ، والفن مرتبة فى المعرفة تقترب من مرتبة العلم ، فكثرة الخبرات تكسب المهارة (الفن) ، وهى تؤدى فى النهاية إلى مرتبة العلم والفهم ، إذ يستطيع العالم أن يفهم الأمر بمجرد مروره بخبرة واحدة بسيطة ، وهذه القدرة على الفهم وحده الأمور أساسها الذاكرة والخبرة . فأرسطو يقول : « أن هذه الخبرة التى تشبه العلم والفن شبيها ضئيلا ليست هى العلم ولا الفن . لكن الفن والعلم الحقيقيين يأتيان للإنسان من خلال الخبرة ، وكما يقول بولس Polis فالخبرة تصنع الفن » و « الالخبرة تؤدى إلى المصادقة والخط »^(٣) .

تاسعا : أهمية الاحساس والخبرة فى المعرفة والاستقراء :

عرفنا من قبل مدى أهمية الحس والخبرة فى المعرفة عند أرسطو ، فالاحساس والخبرة

Aristotle, Metaphysics, B. I, p. 499.

Aristotle, Op. cit., p. 499.

Aristotle, On. Sense and the Sensible, Ch. I p. 436b, Eng. trans, p. 673.

Aristotle, Metaphysics, B. I, Ch. I, p. 480 a Eng. trans p. 499.

(١)

(٢)

وانظر أيضا

(٣)

يمثلان الوجه الأول للمعرفة الإنسانية ، ويمثل العقل بقدراته العديدة الوجه الثانى ، ولا تضاد بين الوجهين فهو يؤمن بوجود درجات للمعرفة فى مذهبه ، والبداية هى عدد من المعطيات الحسية ومجموع هذه المعطيات خاصة المتقاربة منها يسمح بتحصيل واقعة من وقائع التجربة . وحينما تتضح التجربة فإنها تتجه نحو أن تكون علما وذلك حينما يوضع سؤال « لماذا » من جهة ، ومن جهة أخرى السؤال الخاص بالماهية الكلية الذى تؤدى إليه الظواهر الحسية فالادراكات الحسية تمثل فى ذلك مكانة رئيسية ، فهى التى تنقل إلينا مادة المعطيات التى بدونها لا يمكن أن تقوم أى معرفة من حيث الأساس ، ولذلك كانت بحوث أرسطو المستفيضة عن الطرائق التى يتم بها الادراك بالحواس الخمس فعليا^(١) ، فلم يكن غريبا على أرسطو قوله فى « التحليلات الثانية » بوضوح شديد :

« أنه ان فقدنا حسا ما فقد يجب ضرورة أن نفقد علما ما لا يمكننا أن نتناوله إذ كنا إنما نتعلم أما بالاستقراء وإما بالبرهان ، فالبرهان هو من المقدمات الكلية ، والاستقراء هو من الجزئية ، ولا يمكننا أن نعلم الكلى إلا بالاستقراء .. ولا يمكننا أن نستقرئ إذا لم يكن ثمت حس . لأن الحس هو للأشياء الجزئية فإنه لا يمكن أن نتناول العلم بالجزئى لأنه لا يستخلص من الكليات بدون الاستقراء ، ولا يستخلص بالاستقراء بدون الاحساس »^(٢) .

ويؤكد أرسطو ذلك فى سياق آخر فى « الميتافيزيقا » فى معرض حديثه عن التمييز بين أحكام العلم والفن وبين أحكام الخبرة ، فيقول « أن الفن ينشأ عندما نكون حكما كليا من حصيلة الأفكار التى اكتسبنا إياها الخبرة حول مجموعة من الأشياء الجزئية فمثلا الحكم بأن هذا الدواء قد شفى كالياس من مرضه بهذا المرض ، وأن هذا الدواء قد شفى سقراط من هذا المرض أيضا ، وبالمثل فى حالات عديدة أخرى ، هذه جميعا أحكام خبرة لكن حينما نحكم بأن هذا الدواء يشفى كل الناس من هذا المرض ونجمعهم هكذا فى فئة واحدة . عندما يكونون مرضى بهذا المرض .. هنا فقط يرجع هذا الحكم إلى الفن » العلم »^(٣) . ولا يكتفى أرسطو بتأكيد أهمية الخبرة بهذه الصورة المنطقية فى « التحليلات » وبذلك

(١) أولف جيجن ، المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

(٢) أرسطو ، التحليلات الثانية ١ - م ١ - ف ١٨ ص ١٨ ب (١ - ٥) نقله إلى العربية أبو بشر متى بن يونس ، تحقيق عبد الرحمن بدوى فى « منطق أرسطو » ، الجزء الثانى ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٩ م ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

(٣) Aristotle, Metaphysics, B. I., p. 981 a (1 - 12), Eng. trans, p. 499.

(٣)

الصورة الفلسفية في « الميتافيزيقا » بل يبرهن على ذلك من زاوية عملية حينما يقول (فبالنسبة للحياة العملية ليست الخبرة بأقل مرتبة من الفن ، بل أن رجال الخبرة قد يتفوقون على من يمتلك العلم النظري ، والسبب في ذلك أن الخبرة معرفة بالجزئيات أما العلم فمعرفة بالكليات . والعمل والتطبيق يتعلقان بالجزئيات .. فلو أن الطبيب اكتفى بالعلم النظري بدون الخبرة ، وعرف الكليات ولم يعرف الجزئيات متضمنة فيها فسيفشل غالبا في العلاج لأن الأفراد الجزئية هي التي تحتاج للعلاج^(١) .

ورغم هذا التأكيد على أهمية الاحساس والخبرة كدرجة من درجات المعرفة الانسانية ، إلا أنها في نظر أرسطو مجرد درجة لها حد تتوقف عنده أهميتها فإذا أراد الإنسان الارتفاع من الجزئي إلى الكلي ، أو أراد البرهان ، فإن الحواس لا تستطيع ذلك ، ولا مجرد الخبرة تقدر عليه ، فالاسبقية الزمانية للحس عنده لا تعني أولويته ، فهو مرتبة أدنى يجب أن نرتقى منها إلى مراتب أعلى حتى يتحقق لنا العلم ونمتلك ناصية المعرفة الحقيقية .

عاشرا : امتناع البرهان بطريق الحس ، وأخطاء الحواس :

فأرسطو بعد أن بين لنا أهمية الحواس وما تقدمه من معرفة تشكل الخبرة ، أوضح لنا أنه وإن كان يقدر المعرفة الحسية إلا أنه لا يفضل هذا النوع من المعرفة لأنه يعتقد « أن الفهم أقرب إلى الفن (العلم) أكثر من الخبرة ، فنحن نعتقد أن العلماء أكثر حكمة من رجال الخبرة ، ويرجع هذا إلى أنهم يعلمون العلة ، والآخرون لا يعلمونها ، فرجال الخبرة يعلمون أن شيئا ما هو هكذا The Thing is so ولكنهم لا يعرفون السبب ، بينما الآخرون (أي رجال العلم) يعرفون (لماذا) هو هكذا ، أي يعلمون العلة ، ولذلك فنحن نعتقد أيضا أن من يوجهون العمل ويديرونه أكثر أهلية لتقديرنا من العمال العاديين الذين ينقلونه ، لأن الأول يعرفون علل وأسباب كل ما يفعل^(٢) .

ويعبر أرسطو عن برهانه على تفضيله للعلم والعلماء على من يكتفون بالخبرة والحس بصورة أخرى في « التحليلات الثانية » في معرض حديثه عن امتناع البرهان بطريق الحس ، إذ (من البين أنه لا سبيل إلى قبول العلم بالحس ، وذلك أن الحس قد يلزم

Aristotle, Op. cit, B. I., p. 981a (21 - 23); p. 449.

(١)

Aristotle, Op. cit, 981 a (25 - 33), p. 981b (1 - 9), Eng. trans. p. 499.

(٢)

للأوحاد والأشياء الجزئية ، وأما العلم فإنما هو العلم بشيء كلى ، وإذا تصيدنا الكلى كنا نقتنى برهاناً ، إذ كان الكلى يظهر من جزئيات كثيرة ، والكلى هو الأشرف من قبل أنه ينبت ويعرف السبب فإذا الكلى على أمثال هذه هو أشرف من الحس ومن التصور أيضاً بالعقل فى الأشياء التى الواحد فيها سببها^(١) .

ويمضى أرسطو على هذا النحو موضحاً امتناع البرهان بطريق الحس . لأن العلم الحقيقى لديه هو العلم بالكلى ، والعلم بالكلى وإن كان يحتاج فى البداية للعلم بالجزئيات عن طريق الحواس إلا أن استخراج الكلى أو الماهية لا يمكن للحس أن يقوم به .

وهذه إحدى صور القصور فى المعرفة الحسية ، إذ أنها مرتبة دنيا من المعرفة يجب أن تتخطاها إلى مرتبة المعرفة العقلية البرهانية ، كما أن هناك من الموضوعات ما لا تستطيع الحواس معرفتها ، بالإضافة إلى أن الاحساس قد يخطئ وقد يصيب فرغم أن أرسطو قد أكد أن الاحساس صادق دائماً إذا ما كان احساساً يرتبط بموضوعه الخارجى مباشرة ، إلا أن المعرفة الحسية من جانب آخر معرفة ظنية ، ويتضح ذلك إذا ما ميزنا - كما يقول أرسطو - (بين ثلاث موضوعات للإدراك الحسى : أولاً : الموضوعات الخاصة للحواس الخمس (مثل اللون ، الصوت ... إلخ) والاحساس بهذه المحسوسات الخاصة صادق دائماً أو على الأقل لا يصيبه الخطأ إلا فى النادر ، وثانياً : حينما يحصل الإدراك بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض ، وعندئذ يمكن أن يحدث الخطأ ، لأنه أن يكون المحسوس أبيض فهذا أمر لا نخطئ فيه ، ولكن أن يكون الأبيض هذا الشيء أو ذاك فهذا ما يمكن أن نخطئ فيه ، وثالثاً : هناك ادراك للمحسوسات المشتركة .. نعى المحسوسات المشتقة عن المحسوسات بالعرض ، والتى تنتمى إليها المحسوسات الخاصة أعنى مثلاً الحركة والمقدار ، وهما أعراض للمحسوسات الخاصة وفيهما يقع معظم الخطأ فى الاحساس)^(٢) .

ويضيف أرسطو « أنه بالنسبة للنوع الأول مادام الاحساس حاضراً فهو صادق

(١) أرسطو ، التحليلات الثانية ، م ١ - ف ٣١ - ص ٨٧ ب (٢٥ - ٤٠) و ص ٨٨ أ (١ - ١٥) ، الترجمة العربية ص ٣٩٧ ، ص ٣٩٨ .

(٢) أرسطو ، النفس ك ٣ - ف ٣ - ص ٤٢٨ ط (١٥ - ٢٥) الترجمة العربية ص ١٠٦ ، ١٠٧ . وانظر ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص ٢٧ .

Ross (S. W. D.) His introduction of "De Anima Aristotile", p. 39.

وكنلك :

والتوعان الآخرين قد يكونان كاذبين سواء أكان الاحساس حاضراً أم غائباً ولا سيما إذا كان المحسوس بعيداً^(١) فبعد الموضوع المحسوس عنا - إذن - هو المصدر الرئيسى للخطأ فى الاحساس .

وهذه الأخطاء التى تقع فيها الحواس ولا يخلو منها الإدراك الحسى والتى عرضها أرسطو ، لم يستطع أن يوضحها أفلاطون بهذه الصورة ، مما يعد من مواضع التقدم الذى أحرزه أرسطو على أستاذه فى تحليله للمعرفة ؛ فقد سبق لأفلاطون نقد التوحيد بين العلم والاحساس ، لكن كان نقده التوحيد بين العلم والاحساس منصبا على نظرية بروتاجوراس فى أن الإنسان معيار الوجود ، وأساسها الميتافيزيقى لدى هيراقليطس وأقراطيلوس^(٢) ، فجاءت انتقاداته ضيقة الأفق بحيث لا يمكن عدّها انتقاداً للمعرفة الحسية بوجه عام ، فقد أراد أفلاطون تنفيذ التوحيد بين العلم والاحساس فقط ، ولم يطرأ على ذهنه نقد المعرفة عن طريق الحواس .

وبعبارة أخرى لم ينتقد أفلاطون الإدراك الحسى وهذا يبدو من النظر فى آخر انتقاداته على من يوحّدون بين العلم والاحساس ، إذ يقول أن العلم ليس فى مجرد الاحساس ، بل هو من خلال الحواس عن طريق قوة أخرى لعلها تكون الفكر أو الحكم ، ومن ثم ينتقل إلى التعريف الثانى للعلم وهو التوحيد بينه وبين الفكر أو الحكم الصادق ، ويحاول نقد هذا التعريف أيضاً وهكذا^(٣) ، فهو رغم تمييزه بين مجرد الاحساس وبين الإدراك الحسى لم ينظر إليهما على أنهما يمثلان معاً ما نسميه بالمعرفة الحسية ، تلك التى تأتينا عن طريق الحواس ، بينما استطاع أرسطو فى تحليله السابق أن ينتقد المعرفة الحسية ككل .

وهذا النقد الذى قدمه للمعرفة الحسية لم يجعله ينظر إليها على أنها مجرد وهم كما نظر إليها أفلاطون ، بل نظر إليها باعتبارها مرحلة ضرورية للمعرفة ، ودرجة من درجاتها وإن شابهها بعض القصور من احتمال الخطأ فإن الخطأ يزول والظن يتأكد صدقه من زيفه إذا ما استخدمنا العقل فى البرهنة والحكم على ما تأتينا به الحواس ، ومن هنا يبدأ دور العقل فى المعرفة الإنسانية وتؤكد أهميته فى الوصول بنا إلى اليقين .

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٣ - ف ٣ - ص ٤٢٨ ط (٢٥ - ٣٠) الترجمة العربية ص ١٠٧ .

(٢) انظر : أفلاطون ، ثيائيتوس ، الترجمة العربية ، ص ٤٦ - ٤٧ .

(٣) انظر : أميرة حلى مطر ، مقدمة الترجمة العربية لـ « ثيائيتوس » ، ص ١٨ .

الفصل الثالث

المعرفة العقلية

- أولا : معنى كلمة « عقل » قديما وحديثا .
- ثانيا : مكانة العقل وأفعاله بين أفعال النفس البشرية .
- ثالثا : رفض النظرة الفيزيقية للعقل .
- رابعا : بين الادراك الحسى والادراك العقل .
- خامسا : كيف يتم الادراك العقل .
- (أ) قوى العقل لا تعنى قسمته .
- (ب) كيف يبدأ العقل عمله ؟ والعمليات التى يقوم بها .
- سادسا : قوة العقل النظرى والعقل العمل .
- سابعا : شراح أرسطو يسيئون فهم نظريته فى العقل .
- (أ) موقف الاسكندر الأفروديسى .
- (ب) ثامسطيوس ينتقد تفسير الاسكندر .
- (جـ) ابن سينا ينتقد تفسير الاسكندر واثامسطيوس .
- (د) الشارح الأكبر - ابن رشد - يناقش التفسيرات القديمة .

أولاً : معنى كلمة « عقل » قديماً وحديثاً :

لفظة عقل nous قديمة ، فقد استخدمها كتاب الشعر والنثر اليونانيون المبكرين ، وقد استخدمها انكساجوراس^(١) ، وكان أول من استخدمها من الفلاسفة وتبعه أنبادوقليس^(٢) ، وقد استخدمها بنفس المعنى الذي نستخدم به أحيانا كلمة عقل mind لتغطي عمليات الوعي والفهم المختلفة ، ولديهم كان يمكن القول بأن الحيوانات تمتلك درجات متفاوتة من العقل ، nous ولكن الاستخدام الأخير لم يلق من يرحاه ولم يستمر ، وحصر الفلاسفة المتأخرون « العقل » للدلالة على تلك القوة التأملية التي تتسع إلى أبعد حد يمكن أن تمتد إليه المعرفة الإنسانية وتوضحه^(٣) .

ويتسق هذا المعنى الأخير « للعقل » مع المعنى الحديث له ، فلفظة عقل كما يقول جون لوك ، في اللغة الإنجليزية لها دلالات مختلفة ، فهي تدل أحيانا على المبادئ الصحيحة والواضحة ، وأحيانا على العلة وبوجه خاص العلة الغائية ، ولكن لوك يعتبرها ذات دلالة مختلفة عن ذلك كله ، فهو يعنى بها تلك الملكة في الإنسان التي يتميز بها عن السائمة ، ويكون من الجلي أنه يتخطاها بفضائلها^(٤) ولقد أتفق لوك في هذا الاستخدام الخاص لديه للعقل تماما مع أرسطو حيث كانت نظرة الأخير للعقل ، أنه هو الملكة التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان ، وقد سلم أرسطو بهذا منذ مؤلفاته المبكرة فهو يقول في « دعوة للفلسفة » :

« ان آخر ما ينشأ من (ملكات) النفس هو ملكة العقل ، اذا سلمنا بهذا يتبين أن ملكة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا كبشر وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من

(١) أنظر : انكساجوراس ، في الطبيعة ، الترجمة العربية المنشورة بكتاب أحمد فؤاد الاهواني ، فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط ، ص ١٩٣ وما بعدها .

(٢) Allan (D.J.) : The Philosophy of Aristotle, p. 63.

Ibid.

(٤) جون لوك ، مبحث في الفهم الإنساني ، الجزء الثاني ص ٣٨٥ - ٣٨٦ وهذا النص مأخوذ عن ترجمة محمد فتحي الشطي في عرضه لذلك الكتاب بمجلة تراث الإنسانية ، المجلد الرابع ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، بدون تاريخ ، ص ٤٤٩ .

أجلها نشأتنا ، وإذا صح القول بأننا قد وجدنا وفقا للطبيعة فقد اتضح أننا نعيش أيضا لكي نفكر في شيء ولكي نتعلم^(١) .

قد اعتبر أرسطو أن العقل هو آخر ملكات النفس الإنسانية ، بل عده المهدف والغاية التي من أجلها نشأ الإنسان ، وهو يقصد من هذا بالطبع أن استخدام العقل في التفكير والاحكام والبراهين هو ما يشكل ماهية الإنسان وبالتالي الغاية من وجوده .
ثانيا : مكانة العقل وأفعاله بين أفعال النفس البشرية :

يتساءل أرسطو في بداية كتاب « النفس » عن أحوالها قائلا (هل تعم جميعها الكائن ذا النفس ، أم أن بعضها يخص النفس ذاتها ؟ ، وأجاب : أن الجواب عن هذا السؤال ضروري ولكنه صعب ، ويدور أن النفس في معظم الحالات لا تفعل ولا تتفعل بغير البدن : مثل الغضب والشجاعة والتزوع ، وعلى وجه العموم الاحساس ، وإذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير ولكن اذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل أولا ينفصل عن التخيل ، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن)^(٢) .

ويدور من ذلك مدى اهتمام أرسطو بدراسة التفكير بوصفه هو الفعل الذي تتميز به النفس ولا نغالي ان قلنا أن أرسطو لم يضع نظريته في النفس وبحث علاقتها بالبدن الا من أجل هذا الغرض المعرفي المتعلق بكيفية فهم أفعال العقل ومدى ارتباطها بالبدن ومدى انفصالها عنه ، فهو نفسه يقول في « دعوة للفلسفة » موضحا ذلك :

« أنه لما كان الانسان يتألف بحسب طبيعته من نفس وجسد ، وكانت النفس اعلى قيمة من الجسد ، كما كان الأقل شأننا يندرج دائما تحت الأفضل في سبيل تحقيق هدف معين ، فإن وجود الجسد انما يكون من أجل وجود النفس ونحن نعلم أن النفس تكون في جزء منها عاقلة ، وفي جزء آخر غير عاقلة ، وأن الجزء غير العاقل منها أقل أهمية من العاقل ، ونستنتج من هذا أن الجزء غير العاقل يوجد من أجل الجزء العاقل والجزء العاقل يحتوي على العقل nous . وهكذا يسوقنا البرهان ضرورة إلى القول بأن كل شيء يوجد من أجل العقل ان فاعلية العقل هي التفكير ، والتفكير يقوم على النظر في موضوعات الفكر على نحو ما تكون فاعلية الابصار هي رؤية المرئيات . هكذا يجعل

(١) أرسطو ، دعوة للفلسفة ، ١٧ ب ، الترجمة العربية ، ص ٢٧ .

(٢) أرسطو ، النفس ، ك ١ - ص ٤٠٣ و (٥ - ١٠) ، ترجمة لعرية ص ٦ .

الفكر والعقل كل شيء جديرا بأن يسعى اليه بنو الانسان ، اذ تكون بقية الأشياء جديرة بالسعى اليها من أجل النفس ، والعقل هو أرفع الأمور قيمة في مجال النفس ومن أجله وحده يكون كل شيء وتكون بعض الأفعال العقلية حرة حرية كاملة ، الأفعال التي تتحقق لذاتها^(١) . والانسان اذا حرم الادراك الحسى والعقل صار شبيها بالنبات ، واذا حرم العقل وحده تحول إلى حيوان ، أما اذا تحرر من غير المعقول وتمسك بالعقل فقد صار شبيها بالاله ، ذلك أن العقل الذى تتميز به عن سائر الكائنات الحية ، لا يتحقق بصورة كاملة الا فى ذلك الشكل من أشكال الحياة الذى لا يعترف بالاتفاق والصدفة ولا بما هو عديم القيمة^(٢) .

فالعقل الإنسانى إذا ما تمسك بقدراته وتمثلها لما كان هناك ما يسمى بالصدقة أو الاتفاق ، حيث سيعرف العقل لكل شيء علته الحقيقية ، وهذه القدرة على التفكير والبحث عن العلل هى ما تميز به الانسان عن سائر الحيوانات وصار من خلالها شبيها بالاله .

ثالثا : رفض النظرية الفيزيقية للعقل :

ولقد استتج أرسطو من تحليله لأفعال العقل وسموها ومدى تحررها ، أنه من الضروري رفض النظر إلى العقل تلك النظرية المادية التى كان الحسيون من السابقين عليه ينظرون اليه من خلالها ، فهو يؤكد أن النفس ليست مفارقة للبدن ككل ومن ذلك (فليس ما يمنع من أن تتفصل بعض الاجزاء على الأقل ، لأنها ليست كالأى جسم وليس من الواضح كذلك أن النفس كالأى أول لجسم كالملاح فى السفينة)^(٣) .

وهو يقصد بتلك الأجزاء التى يمكن أن تتفصل باعتبارها ليست كالأى جسم العقل والقوة النظرية منه على وجه الخصوص ، فهو يضيف إلى ما سبق قوله (ولكن فيما يخص العقل ، والقوة النظرية ليس الأمر واضحا بعد . غير أنه يبدو ها هنا نوعا من النفس مختلفا ، وأنها وحدها يمكن أن تفارق الجسم ، كما يفرق الأزل عن الفاسد ،

(١) أرسطو ، دعوة للفلسفة ، ب ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ ، ص ٣٨ - ٣٩ .

(٢) نفسه ، ب ٢٨ - ٢٩ ، الترجمة العربية ، ص ٤٠ - ٤١ .

(٣) أرسطو ، النفس ، ك ٢ - ف ١ ، ص ٤١٣ و (٣ - ١٠) ، الترجمة العربية ، ص ٤٤ - ٤٥ .

أما أجزاء النفس الأخرى فيتضح مما سبق أنها لا تفارق كما يزعم بعض الفلاسفة^(١) وأما أنها مع ذلك يمكن أن تفارق عقلا فهذا بين^(٢).

ويبدو من ذلك أن أرسطو يشكك في تلك النظرية المادية السابقة عن العقل كما يبدو أنه يؤكد على تميز العقل الانساني بإمكان مفارقتها للجسم ، وهو يعنى بهذه المفارقة هنا ، احكامه التفكير بلا ارتباط بالجسم وأحواله وهذه الامكانية من شأنها اضعاف تلك النظرة الفيزيقية للعقل ولفعل التفكير فيه .

والحق مع بارنز Barnes حينما يقول : ان اضعاف تلك النظرة الفيزيقية للعقل عند أرسطو يرتكز على مبدئين ، أولهما التجريبي القائل بأن المعرفة والفكر يعتمدان بالتحديد على الخبرة الحسية ، وهذا يعنى أن الفكر يجب أن يكون مشتملا على تلك الخبرة ، كما أنه يتطلب الادراك الحسى أولا ، وهذا الادراك يحتاج إلى الأعضاء الحسية فى الجسد ، وثانيهما ، أن التفكير خاصة من خصائص النفس سواء أكان نوعا من الخيال أو كان بدون خيال . ومن ثم فهو — أى التفكير — ممكن الوجود بدون جسم ، أما الخيال فهو كما أشرنا من قبل فعل يأتي كنتيجة للادراك الحسى الفعلى ، وهو ملازم للجسم ولا يتفصل عنه^(٣) . ويزداد أمر مفارقة التفكير العقلى وتحرره عن أحوال البدن وماديتها وضوحا اذا ما عرفنا الفرق بين الادراك الحسى والادراك العقلى . فبينما يعتمد الادراك الحسى على أعضاء الحس المادية ، لا يحتاج التفكير ، خاصة فى صورته الاستدلالية العليا ، إلى أى علاقة بالبدن . رابعا : بين الادراك الحسى والادراك العقلى :

يبدأ أرسطو تفصيل حديثه عن العقل والادراك العقلى بالمقارنة بينهما وبين الحس والادراك الحسى ، فيؤكد فى البداية أنهما يتشابهان ، فالتعقل يشبه الاحساس من حيث أن كلاهما يقبل صورة ما يدركه ، وهو بالقوة شيئا بهذه الصورة التى يدركها دون

(١) يقصد أرسطو هنا أفلاطون :

انظر :

Plato, Timaeus, p. 69, Eng. trans., pp. 94-95.

(٢) أرسطو ، النفس ، ك ٢ - ف ٢ - ص ٤١٣ ط (٢٠ - ٣٠) ، الترجمة العربية ص ٤٧ ، وقارن هنا بما يقوله أرسطو فى ك ٣ - ف ٤ - ص ٤٢٩ ، (٢٤) ، الترجمة العربية ، ص ١٠٨ ، حيث يقول : ولهذا السبب يجدر بنا ألا نقول أن العقل يمتزج بالجسم .

Barnes (Jonathan) : Aristotle's concept of Mind, Meeting of the Aristotelian society at 5/7 Tavistock (٢)

Place London January 1972, p. 110.

أن يكون هذه الصورة نفسها ، فالعقل بالنسبة للمعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات^(١) ، حيث أن الحواس تتقبل صورة محسوسها الجزئى والعقل يتقبل صورة المعقول .

ورغم هذا التشابه ، إلا أن بينهما فروقا عديدة يبدو أهمها ، من حيث (أن عدم انفعال قوة الحس وعدم انفعال قوة العقل لا يتشابهان ، وهذا يتضح اذا نظرنا إلى اعضاء الحس والحاسة ذلك أن الحاسة لا تقوى على الادراك عقب تأثير محسوس قوى ، مثال أننا لا نترك الصوت عقب سماع أصوات شديدة وكذلك لا نستطيع أن نبصر أو نشم عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة ، لأن العقل عندما يعقل معقولا شديدا فانه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات ، وذلك أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن ، على حين أن العقل مفارق له)^(٢) .

فالفارق الأساسى اذن بين الحس فى ادراكه والعقل ؛ أن الحس يرتبط بالبدن ويسرى عليه نفس القوانين التى تسرى على الجسم من ضعف ووهن ، بينما لا يتأثر العقل بهذه القوانين وهذا ما جعل أرسطو يسرع بافراض مفارقة العقل للجسم ، لكنه حين عاود التحليل وجد أن صعوبات جمة تكثف افراض هذه المفارقة عبر عنها حينما تساعل عن كيفية تمام الادراك العقلى .

خامسا : كيف يتم الادراك العقلى ؟

طرح أرسطو عدة تساؤلات توضح أن أمر تفسير التفكير الانسانى وكيفية ليس سهلا خاصة اذا تذكرنا قصور امكانيات أرسطو من حيث عدم فهمه الدقيق لتركيب العقل الفسيولوجى وارتباط ذلك بأجهزة الجسم المختلفة فقد اعتمد التحليل الأرسطى على معلومات خاطئة حول المخ والقلب مع أن الوظيفة الأساسية للمخ ، كما يؤكد سارتون ، كانت معروفة قبل قرنين من الزمان تقريبا ، عرفها القمايون الكروتونى فقد ذهب أرسطو إلى أن القلب مقر العقل وأن وظيفة المخ لا تعدو تبريد القلب بما يقرزه

(١) أنظر : أرسطو ، النفس ، ك ٣ - ف ٤ - ص ٤٢٩ و (١٠ - ٢٠) الترجمة العربية ، ص ١٠٨ .

(٢) أرسطو ، نفسه ، ك ٣ - ف ٤ - ص ٤٢٩ ط (١ - ١٠) ، الترجمة العربية ص ١٠٩ .

من البلغم ، وأن يمنع زيادة مرارته عن القدر اللازم ، فأصبح المخ لديه يخدم العقل من طريق مباشر (بتأثيره في القلب) ولكنه ليس مقر العقل^(١) .

فقد تساءل أرسطو بداية (هل العقل بسيط ولا متقل ؟ وإذا كان كذلك ؟ فكيف يعقل إذا كان التفكير انفعالا ما ؟ .. وأيضا .. هل العقل نفسه معقول ؟ لأنه عندئذ إما أن يكون في المعقولات الأخرى عقل ، إذا لم يكن معقولا بشيء آخر غير ذاته ، وإذا كان المعقول واحدا بالتوحد ، وإما أن يكون هناك عنصر غريب يمتزج بالعقل هو الذي يجعله معقولا ، كما هو الحال في المعقولات الأخرى ، أم هل الأولى بنا أن نعود إلى تمييزنا السابق عن الانفعال من أنه يتم بفضل عنصر مشترك فنقول أن العقل هو بالقوة وبوجه ما المعقولات نفسها ، إلا أنه بالفعل ليس أي واحد منها قبل أن يعقل ، ويجب أن يكون الأمر فيه كالحال في اللوح الذي لم يكتب فيه شيء بالفعل ، فهذا بالضبط هو الحال في العقل ، وأيضا فإن العقل نفسه معقول كسائر المعقولات ، ذلك أنه فيما يختص بالأمور غير « الهولانية » العاقل والمعقول واحد ، لأن العلم النظرى وما يعرفه شيء واحد . وعلى العكس الأشياء الهولانية لا توجد فيها المعقولات إلا بالقوة فقط ، ويترتب على ذلك أن الأشياء الهولانية تعرى عن العقل (لأن العقل بالقوة لهذه الأشياء بدون هولائها ، أما العقل فهو معقول)^(٢) ، وقد وضع أرسطو نظريته في الإدراك العقلى على ضوء إجاباته على تلك التساؤلات التى طرحها والصعوبات التى واجه نفسه بها .

(أ) قوى العقل لا تعنى قسمته :

يبدأ أرسطو حله لتلك الصعوبات ، بالرجوع إلى مبدئه الذى كان مفتاح الحل لأي مشكلات تصادفه في فلسفته بوجه عام ، مبدأ التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، حيث يقول :

« ما دمنا في الطبيعة كلها نميز بين ما يصلح أن يكون هولى لكل نوع - وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع - وبين شيء آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعها ذلك أننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهولى لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة

(١) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، الترجمة العربية ، الجزء الثالث ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٢) أرسطو ، النفس ، ك ٣ - ف ٤ - ص ٤٢٩ ط (٢٢ - ٣٠) ص ٤٣٠ و (١ - ٨) ، الترجمة العربية

ص ١١ - ١١١ .

أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حال شبيه بالضوء ، لانه بوجه ما الضوء أيضا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل^(١) .

وقد قصد أرسطو بهذا التمييز أن القدرة على التفكير فى الأفراد تسبق التفكير الفعلى . فعقل الفرد يشبه الصفحة البيضاء التى لم يكتب عليها شيء ، وعلى هذه الصفحة تحفظ الأفكار المعينة أولا بالفكر نفسه ، وهذا يعنى أنه بالفكر وليس بالادراك الحسى فقط تتكون الأفكار *noeta* وأن فكرنا ثانيا ، تصاحبه دائما الخيالات الحسية *phantasmata*^(٢) ولهذا فقد قدم أرسطو لزواجية العقل ، باعتبار أن إحدى قوى العقل بمثابة العلة الفاعلة لكل شيء والأخرى تصبح كل شيء ، واعتبر الأخيرة تنمو وتفتى مع البدن ، بينما الفعالة (الفاعلة) ذات طبيعة خالدة ، فالأولى فانية *phsartos* والأخيرة خالدة *aidios*^(٣) . ولكي يفسر أرسطو عملية الادراك العقلى ، رأى أن يميز بين العقل قبل وبعد الادراك ، بين العقل حينما يكون مجرد قوة مستعدة لكي تدرك ، وبينه حينما يعقل فعلا ، وهذا التمييز لا يعنى التمييز بين نوعين للعقل أو قسمة العقل إلى عقليين كما شاع بعد أرسطو ، ولكنه تمييز داخل العقل الواحد نفسه ، وقد وصف أرسطو العقل بالقوة بصفة الهيولانية ليعبر عن قدرته على المعرفة حتى قبل أن يصبح بالفعل ، وهذا لا يعنى أبدا أى اشارة إلى صفة تتعلق بالتركيب الأنطولوجى والجوهري لهذا العقل^(٤) .

أما القوة الفعالة من العقل فلا تعنى أكثر من أن القدرة العاقلة - فيما يقول دى كورت - اذا وضعت فى مواجهة معقول ما تظل سلبية اذا لم يكن هناك تدخل ما لتحريك قدرتها على المعرفة لا بد اذن من فعل يحول قوة المعقول إلى فعل ، ان ما يفعل ذلك هو تلك القوة الفاعلة^(٥) فليس ذلك التمييز اذن الا تمييزا بين وظائف مختلفة لنفس العقل ، اذ أن ذلك التمييز لو كان بين عقليين لخطم الوحدة المعرفية التى أرادها أرسطو^(٦) ولم يكن على استعداد لان يتنازل عنها مطلقا .

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٣ - ف ٥ - ص ٤٣٠ و (١٠ - ١٧) ، الترجمة العربية ، ص ١١٢ .

(٢) Zeller (E.) *Outlines of the History of Greek Philosophy*, translated by L.R. Palmer, 13 edition, Dover Publication inc., New York, 1980, p. 187.

Ibid.

(٣) De Corte (M.): *La Doctrine d'intelligence Chez Aristote, essai d'exergese* J. Vrin, 1934, pp. 49-50

(٤) De Corte (M.): *Op. cit.*, pp. 53-57.

Ibid.

(٣)

(٥)

(٦)

(ب) كيف يبدأ العقل عمله والعمليات التي يقوم بها ؟

إذا ما عدنا الى حديثنا السابق عن مراتب المعرفة عند أرسطو لوجدنا أن الاتصال بالواقع يتحقق من خلال الحواس لكن هذا الاتصال الاول لا تكتمل به معرفة ، ومن جملة الاحساسات والأفكار المجردة التي تتكون لدى الانسان تصبح الصور العقلية الجوهرية التي هي بمثابة موضوعات الفكر الخالص ، منفصلة عن المادة ومن ثم تبو كتنشيط عقلي خالص^(١) ، وعلى ذلك يمكن تلخيص العمليات العقلية التي يقوم بها العقل مما يصل اليه من الاحساسات على النحو التالي : التخييل أو الخيال وموضوعه ذلك المحسوس المادي . وأولى عملياته فصل الكيفيات (الصفات) العامة فتصبح صوراً متخيلة .

يبدأ التفكير غالباً من هذه الصور المتخيلة ، فهذه هي الخطوة الأولى في الحصول على الأفكار المعقولة noeta من الأشياء المحسوسة وتندرج العمليات إلى أن يصل العقل إلى العملية الأخيرة التي يقوم بها وهي الإدراك الحدسي المباشر للماهية أو للصورة المعقولة^(٢) .

ويترتب على تلك العملية الأخيرة عملية أخرى ، هي الربط بين التصورات العقلية حيث تتكون لدينا العبارات والقضايا وأحكامها ، وهذا ما عبر عنه أرسطو في كتاب « العبارة » في اطار حديثه عن الأحكام والقضايا ، ومن هنا يبدو كتاب العبارة وكأنه يمثل وجهة نظر في المعرفة أيضاً^(٣) ، حيث أن من مهام العقل ، إلى جانب تعقله للأشياء اللا منقسمة في الأمور التي لا يقع فيها غلط^(٤) ، أي التي تدرك حدساً ، أن يدرك تلك الأشياء التي يجوز عليها الخطأ والصواب ؛ فكل قضية تثبت محمولاً لموضوع كالحكم نفسه . ولذلك فهي اما صادقة وأما كاذبة^(٥) وإذا كان موضوع العقل هو الماهية بمعنى إدراك حقيقة الشيء فهو صادق دائماً كما يقول أرسطو ، وإن كان موضوعه اثبات محمول لموضوع معين فهو قد يخطئ كما قد يصيب .

(١) Dumitriu (A.): History of Logic, Vol. I, Copright, Eng. edition, Abscus press, 1977, p. 149.

(٢) Ibid.

(٣) Ross (S.W.D.): Aristotle, Methuen and Co. Ltd., London, reprinted 1941, pp. 25- 26.

(٤) أرسطو : النفس ك ٣ - ف ٦ - ص ٤٣٠ و (٢٥) الترجمة العربية ص ١١٤ .

(٥) أرسطو : النفس ك ٣ - ف ٦ - ص ٤٣٠ ط (٣٠ - ٢٥) الترجمة العربية ص ١١٦ .

والحق أن وجهة نظر أرسطو تلك حول العقل وكيف يبدأ عملياته العقلية تبدو قريبة أنشبه من وجهة نظر المحدثين خاصة أولئك الذين يؤمنون بأن العقل يبدأ عمله بعد أن يتلقى تلك المعطيات الحسية التي تشكل جانباً من أفكار العقل ويبدو هذا الشبه واضحاً إذا ما قارنا - مثلاً - بين آراء أرسطو السابقة ، وبين قول جون لوك J.Locke « دعنا نفترض أن العقل صفحة بيضاء ، كما نقول ، خالية من أى شىء ، من أى أفكار »^(١) ويتساءل لوك بعد ذلك « إذ كيف تأتى إلى الأفكار ؟ » ويجب على سؤاله إجاباته الشهيرة : من التجربة from experience من هذه وجدت كل معرفتنا ، ومن هنا بالتحديد تنشئ المعرفة ذاتها ، فمن خلال ملاحظتنا للأشياء الخارجية ، أو من العمليات الذهنية الداخلية التي تتصورها عقولنا وتنعكس على أنفسنا نستمد مفهوماتنا مع كل مضامين تفكيرنا . هذان الجانبان هما مصدر المعرفة لدينا ، ومنها تنشأ كل الأفكار التي نحوزها أو التي نستطيع أن نحوزها »^(٢)

وإذا كانت التجربة الحسية عند لوك هي المصدر الأول للمعرفة كما كانت عند أرسطو ، فإن لوك يتعد عن أرسطو كثيراً حينما يفسر عمل العقل في المعرفة قائلاً : « عندما يحول العقل نظره إلى داخله تماماً ، ويتأمل فعله الذاتي يكون التفكير في أولى مرحله ؛ حيث يلاحظ العقل في هذا كثرة عظيمة من المعاني المحددة ، ومن ذلك يبدأ في تمييز الأفكار . وهكذا فالتصور العقلي يبدو مسائراً ولاحقاً للاتطباع الحسية على البدن التي انبعثت من الموضوعات الخارجية لتزود العقل بالأفكار المتميزة التي نسميها نحن احساسات ، والتي هي المدخل الفعلي لأى فكره »^(٣) .

وكان لوك أكثر اقتراباً من أرسطو حينما قال موضحاً درجات المعرفة العقلية : « ويمكننا في العقل أن ندخل في اعتبارنا الدرجات الأربع التالية : الأولى ؛ وهي أعلاها اكتشاف الحقائق والوصول إليها . والثانية ؛ تنظيمها وترتيبها ترتيباً ووضعها في سياق واضح صالح ليتيسر إدراك ارتباطها وقوتها ؛ الثالثة ؛ إدراك ارتباطها . والرابعة ؛ الوصول إلى نتيجة صحيحة . هذه الدرجات الأربع يمكن أن نلاحظها في أى برهان رياضى . فنحن ندرك ارتباط كل جزء بالجزء الآخر حين نقيم البرهان ، هذا جانب . والثاني أن

Locke (J.): An essay concerning human understanding, B. II, Ch. I, p. 26.

Ibid.

Ibid, Ch. XIX, p. 105.

(١)

(٢)

(٣)

ندرك اعتماد النتيجة على جميع الأجزاء والجانب الثالث أن نجعل البرهان واضحا في ذاته . وجانب آخر مختلف عن هذه الجوانب الثلاثة كلها ، أن نجد لأول مرة هذه الأفكار والبراهين الوسيطة التي تشكل منها البرهان ^(١) .

ونظرة بسيطة على نظرية البرهان عند أرسطو التي أوردتها في « التحليلات الثانية » توضح إلى أى حد استطاع أن يطبق وجهة نظره في المعرفة العقلية على نظريته في البرهان . مثلما فعل لوك ذلك في عبارته السابقة .

وإن أردنا المزيد من المقارنة بين أرسطو وبين الفلاسفة الذين اهتموا بالبحث في المعرفة من المحدثين لنندرك إلى أى حد وفق أرسطو في وضع المشكلة والتعبير عنها التعبير الذي يضعه على رأس من بحثوا فيها فلنقارن رأيه في درجات المعرفة وأنواعها وبين رأى سبينوزا Spinoza فقد وصف الأخير أنواع المعرفة الثلاثة لديه في « الأخلاق » بنفس ما كانت عليه عند أرسطو : فمن معرفة الجزئيات والأشياء المفردة التي تقدمها لنا الحواس في صورة مبتورة ومضطربة وبدون نظام إلى العقل ، إلى النوع الأول من المعرفة الذي يتمثل في تكوين « الرأى » أو « التخيل » إلى النوع الثاني الذي يبدأ من تلك الأفكار العامة المناسبة عن خصائص الأشياء وصفاتها وهذه ما يسميها أسبينوزا العقل reason وإلى جانب هذين النوعين يوجد النوع الثالث الذي يسميه بالمعرفة الحدسية intuitive knowledge ^(٢) ويورد أسبينوزا أنواع المعرفة تلك في مؤلفاته الأخرى مع اختلاف يسير ^(٣) ، وقد ربط أسبينوزا بين درجات المعرفة العقلية وبين الأخلاق في أبحاثه الأخلاقية ، مثلما فعل أرسطو من قبله ، وإن كان أرسطو قد تفوق عليه في وضوح فكرته حينما ميز بين العقل حينما يفكر تفكيراً نظرياً مستهدفاً المعرفة لذات المعرفة . وبين العقل حينما يتجه إلى الأغراض العملية .

سادسا : قوة العقل النظرى والعقل العملى :

فقد ميز أرسطو بين قوتين من قوى العقل ، هما العقل النظرى والعقل العملى ولهذا التمييز أهميته من جانبين ؛ الجانب الأخلاقى والجانب المعرفى ؛ أما الجانب الأخلاقى فقد افاد أرسطو من هذا التمييز في تمييزه بين الفضائل الأخلاقية والفضيلة العقلية ، أما

(١) جون لوك ، نفس المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٢٨٧ . وهذه الفقرة من ترجمة : محمد فتحى الشبلى فى عرضه لكتاب لوك بمجلة تراث الإنسانية ، المجلد الرابع ، ص ٤٤٩ .

Parkinson, spinoza's theory of knowledge p. 138

Ibid.

(٢)

(٣)

الجانب المعرفي ، فقد تحدث عنه في كتابه « النفس » حيث أوضح ذلك التمييز بين قوتى العقل : العمل والنظرى على أساس أن قوة من العقل تتجه إلى ما يجب طلبه أو تجنبه من المحسوسات ، فتساعد على التنبؤ بالحوادث المستقبلية بالنسبة لما هو مؤلم وما هو لذيد ، وعندئذ نهرب من المؤلم أو نطلب اللذيد ، وهكذا يكون الأمر بالنسبة للعمل على العموم وهذا ما يختص به العقل العملى ، ولذلك ما دام يتعلق باللذيد والمؤلم ، بالحسن والقبيح فهو شخصى يختلف من شخص إلى آخر ، أما العقل النظرى فهو ما يتعلق بالادراك لذات الادراك ، يتعلق بادراك المجردات ، حيث أن الكاذب والصادق يوجدان وجوداً مطلقاً^(١) .

ويعبر أرسطو عن هذا التمييز أيضاً فى كتاب « الأخلاق » إلى نيقوماخوس ، حين يقول : أن للنفس جزأين أحدهما موصوف بالعقل والآخر غير عاقل ومن جزئى النفس هذين نسمى أحدهما الجزء العملى والآخر الجزء المفكر والحاسب^(٢) ، وإن كان أرسطو يتحدث عن قسمين للنفس فلا يجب أن نسارع ونقول أنه يتحدث عن أقسام فهذه كما رأينا ، تقسيمات لا يقصد بها إلا التمييز بين وظائف مختلفة للنفس أو وظائف مختلفة للعقل ، إذ يعود أرسطو فى موضع آخر من نفس الكتاب ليميز بين وظائف العقل النظرى والعقل العملى فيقول « أنه بالنسبة للعقل التأملى المحض النظرى الذى ليس عملياً ولا محدثاً فالخير والشر هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما للموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل ، لكن متى كان فى صدد إضافة العمل إلى العقل فإن الغرض الذى تطلبه النفس إنما هو الحق متفقاً مع الغريزة أو الرغبة التى تتطابق هى نفسها مع القاعدة ، حينئذ فمبدأ الأحداث إنما هو اختيار النفس المدبر الذى عنه تصدر الحركة الأولية ، فليس هو الغرض الذى يطلب وليس هو العلة الغائية ، بل ولا مبدأ الاختيار ، بل إنما هو الغريزة بداية ، ثم التفكير الذى تقعله النفس متوجهة إلى شيء تطلبه ، فلا يوجد اختيار ممكن بلا عقل ولا بدون استعداد اخلاقى ما^(٣) . فالعقل مأخوذاً فى ذاته لا يحرك

(١) أرسطو ، النفس ، ك ٣ - ف ٧ - ص ٤٣١ ظ (١ - ٢٠) ، الترجمة العربية ص ١١٨ ، ١١٩ .
(٢) أرسطو ، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ك ٦ - ب ١ ف ٦ - ققرة ٥ ، ٦ ، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمى ساتتيلير ، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد ، الجزء الثانى ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٤م ص ١١٥ .

(٣) نفسه ، ك ٦ - ب ١ - ف ١٢ - ققرة ١٠ - الترجمة العربية ص ١١٧ .

شيئا ، ولكن الذى يحرك فى الواقع إنما هو ذلك العقل الذى يتصدى لفرض خاص ويتطلب عمليا ، فهو . حيثذ الذى يأمر ذلك الجزء الآخر من العقل الذى ينفذ وعلى هذا فاختيار النفس هو عمل عقلى غريزى أو غريزة عاقلة ، والإنسان هو على التحقيق أصل لهذا النوع ^(١) .

ويتضح من ذلك أن العقل النظرى ليس له أهمية فى مجال الأخلاق العملية إلا وضع القواعد النظرية التى تحكم السلوك الأخلاقى للشخص الفاضل . أما العقل العلمى فتدوره يرتبط بتحقيق غرائز النفس وهذا التحقيق لتلك الغرائز يرتبط بالاختيار الأخلاقى ، والاختيار الأخلاقى يقوم به العقل العلمى على أساس من تلك القواعد النظرية المميزة بين الحق والباطل التى يضعها العقل النظرى .

سابعاً : شراح أرسطو يسميئون فهم نظريته فى العقل :

ورغم أن تميزات أرسطو بين توى مختلفة للعقل كما رأينا كانت ذات أغراض معرفية فى المقام الأول ، فقد ركز شراحه من تلاميذه المباشرين حول أغراضه الميتافيزيقية من هذه التميزات ، واثاروا من خلال هذا التركيز مشكلات شغلتهم كما شغلت شراح أرسطو المتأخرين من فلاسفة العصر الحديث ، إذ شغلتهم مشكلة لعلمهم صانعوها عن العقل الفعال وصلته بالعقل المنفعل ، إذ لم يكن فى ذهن أرسطو كل ما كان فى أذهانهم وما أثاروا من مشكلات حينما قال « ولا نستطيع أن نقول أن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى ، وعندما يفارق يصبح مختلفا عما كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً ، وبدون العقل الفعال لا نعقل » ^(٢) .

جاءت هذه العبارة فى كتاب « النفس » ولم يكن فى ذهن أرسطو كما قلنا ، كل ما أثارته من جدال ظل دائراً من الاسكندر الأفروديسى حتى الآن ، ونحن وإن كان لا نرى لهذه المناقشات الا قيمتها التاريخية دون أن يكون لها فائدة واضحة فيما يتعلق بالتفسير الحقيقى للنص ، إلا أننا لا نستطيع أن نتجاهلها دون أن نوضح مدى اعتماد من خاضوا فيها عن النص الأرسطى ومدى انشغالهم بمشكلات أثاروها فيما بينهم دون سند قوى من النص ، فقد أخذوا النص الأرسطى كمسوغ لاضافات عديدة أضافوها عليه ،

(١) نفسه ، ك ٦ ب ١ - ف ١٢ - فقرة ١٢ - الترجمة العربية ، ص ١١٨ .

(٢) أرسطو ، النفس ، ك ٣ - ف ٥ - ص ٤٣٠ و (٢١ - ٢٥) . الترجمة العربية ص ١١٢ - ١١٣ .

وحملوه معانٍ ميتافيزيقية كالخلود ، وهل هو للعقل من النفس أم للعقل ككل أم للنفس ككل ؟ وهذه تساؤلات لم تكن تمثل محور اهتمام أرسطو ، فبؤرة اهتمامه كما قلنا وكما سيتأكد لنا بعد ذلك كانت المشكلات المعرفية دون سواها .

والحق أن المفسرين الأوائل من تلاميذ أرسطو المباشرين قد اختلفوا منذ البداية حول تفسير العبارة السابقة ، التي اختلف حولها فلاسفة العصر الوسيط ، ولكن هؤلاء الأوائل لم يخطر ببالهم أن يعطوا هذه العبارة البسيطة البريئة أكثر مما تحمل في نظر أرسطو وفي ذاتها ، فلم يستتجوا منها أبداً أن أرسطو قال بنفس مفارقة خالدة واحدة^(١) ، ولكن سرعان ما تطور الأمر لدى الإسكندر الأفروديسي .

(أ) موقف الإسكندر الأفروديسي :

فقد قدم الإسكندر تحليلاً لنظرية العقل الأرمطية ، كان السبب في كل ما دار من جدل حولها طوال العصر الوسيط ، حيث أولى هذه المسألة أهمية خاصة . قالف رسالة عن العقل بعنوان « في العقل nous peri nous » وأخرى بعنوان « في النفس peri psuche » . وقد ميز في الرسالة الأولى بين أنواع ثلاثة من العقول : العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال^(٢) .

وبهذا التقسيم ابتعد الإسكندر منذ البداية عن النص الأرسطي ، فأرسطو لم يعرف هذه الأسماء التي تضاف إلى العقول ، خاصة عبارة العقل الفعال ، إذ يتحدث أرسطو عن العقل المنفعل ، ولكنه لم يستخدم فعلاً عبارة العقل الفعال كما أكد روس^(٣) وكان الإسكندر الأفروديسي أول من استخدمها - كما يؤكد كوبلستون - في شرحه عام ٢٢٠م^(٤) .

فلقد دعى أرسطو هذه القوة من العقل ، بالعقل النظرى The theoretical intellect

(١) عبد الرحمن بدوي مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لأرسطو ترجمة أسحق بن حنون ، القاهرة مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٤م ، ص ١ - ٢ .

(٢) نفسه ، ص ٢ .
ونظر كذلك مقدمة أحمد فؤاد الأهواني لتحقيقه لكتاب ابن رشد تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص ٣١ .

Ross (S.W.D.), Aristotle, P. 148

Copleston (F.S.G.), A History of Philosophy, Vol. I, Greece and Rome, Part II, Image Books, A (١)

Division of doubleday and Company, inc. Garden - City, New York, 1922, p. 71

بمعنى العقل التأملى *contemplative intellect* أو العقل غير المتفعل *non-passive intellect* ^(١) وابتعد الاسكندر الأفروديسى عن هذه التسميات الأرسطية ومضى فى تفسيره بناء على تقسيمه هو للعقل ، فنظر إلى العقل الهولانى على أنه قوة واستعداد وهو فاسد بفساد الجسم ، فهو وظيفة من وظائف النفس وإذا كانت النفس صورة للجسم فهى فاسدة وابتكر ماسماه العقل بالملكة ، إذ أن أرسطو لم يعرف هذا الاصطلاح المحدود الدقيق فوصفه بصفتين : أنه يعقل وأنه قنبة ، أما أنه يعقل فذلك لأن العقل الهولانى قوة فيجب أن يصبح شيئاً آخر وأن يستفيد كما لا يتيح له فى هذه الحالات أن يفعل ويعقل ، فالعقل بالملكة حالة خاصة من العقل الهولانى قبل أن يفعل بالعقل الفعال ، أما العقل الفعال لديه فلا يقف عمله عند حد القاء الضوء على المعقولات فينقلها من القوة إلى الفعل بل هو الذى يجرد المعقولات من هولائها ويجعلها معقولة ، ولكى يقوى على التجريد يجب أن يكون هو نفسه معقولا ، وكيف يكون فاعلا إذا لم يكن معقولا ؟

أما عن الصلة بين هذا العقل وبين أنفسنا فليس لدى الإسكندر ما يقوله فى ذلك إلا أنه ليس جزء من أنفسنا ولا قوة من قواها ، ولكنه فاعل خارج ، يخلق على المعقولات وعلى الصور تعقلها ^(٢) .

وقد ذهب تيرى *Thery* إلى أن الإسكندر رغم عدم تصريحه بأن العقل الفعال واحد وأنه هو والاله شئ واحد ، إلا أنه ما دام قد وضع العقل الفعال خارج أنفسنا أى خارج العقول الهولانية المتعددة ، فالتفسير المقبول - لما قاله - أن العقل الفعال واحد وهو الله ^(٣) . وقد أكد دوهيم *Duhem* هذا ، فقرر ، أن العقل الفعال عند الإسكندر الهى وأنه لا يقبل الفساد وخالد وأزلى وصورة مفارقة للمادة ^(٤) .

ولقد اعترض روس *Ross* على تفسير الإسكندر الأفروديسى عموما من جانبين هامين ؛ فقد اعترض على الأساس الذى بنى عليه الإسكندر تفسيره حين استخدم عبارة *Patheticos nous* وربط بينها وبين عبارة *Poeticos nous* وظن أن أرسطو يعتقد بأن أحدهما فعال على

Dumitriu (A.), Op. Cit., p. 150.

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : مقدمته لتحقيق كتاب ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس لأرسطو ، ص ٣٢ - ٣٦ .

(٢) *Thery (R.P.G.), Alexandre D'Aphrodize, Belgique, 1926 p. 31.*

(٣) *Duhem (P.), Le Soterisme du monde, Histoire des. doctrines cosmologique de Platon a copernic.*

(٤) Tome IV, Paris, 1916, p. 377.

الآخر ، وإن كان هذا التفسير ممكن صحته في ذاته ، إلا أنه لم يُستتج بما قاله أرسطو ؛ فالأخير لم يقول أن أحد العقول يفعل في الآخر ، ولكن أن أحدهم يعقل كل الأشياء والآخر يصبح كل الأشياء^(١) ، أما الجانب الثاني الذي اعترض عليه روس فهو يتعلق بوجهة نظر الاسكندر التي ذكر فيها أن فعل أحد العقول على الآخر ينتج شيئا ثالثا ، وهذا يصبح في الواقع عقلا ثالثا ، وهذا كما أوضحنا لا أصل له فيما يقوله أرسطو ؛ فهاتان النقطتان إذن بعد بهما الاسكندر عن الصواب في تفسيره لنص أرسطو^(٢) .

(ب) ثامسطيوس يتخذ تفسير الاسكندر :

جاء ثامسطيوس (٣١٧ - ٣٨٨م) ليعيب على الاسكندر ابتعاده عن نص أرسطو وتعاليمه ، فقد اعترض على نظريته التي تجعل العقل الهولاني يتولد إذا تجمعت بعض العناصر لتكوين الجسم الإنساني وتجعله يفسد بفساده ، وذهب ثامسطيوس إلى أن أرسطو يجعل للعقل بالقوة وجودا أزليا ومفارقا للمادة مع أنه متوقف على العقل الفعال ، ومن البين أنه يفترض العقلين جميعا مفارقين للمادة ، إلا أنه يسلم بأن العقل الفعال أكثر مفارقة للمادة وأشد ابتعادا عن الامتزاج وأعظم نقاء ، أما في الإنسان فالعقل الهولاني أقدم تولدا بالزمان ، ولكن العقل الفعال هو بالطبع والرتبة وليست أولوية العقل الهولاني بالزمان على الإطلاق بل هي أولوية من جهة الأفراد فقط لأنه يظهر عندى أو عندك أولا^(٣) .

ويقول ثامسطيوس : كل شيء مركب من قوة وفعل يختلف فيه الجوهر عن الماهية ويجب أن تكون نفس متميزة عن ماهيتي ، فالأنا هو العقل المركب من اتحاد العقل بالقوة بالعقل بالفعل وماهيتي مكونة من العقل بالفعل ، أما عن ماهيتي التي هي في نفس الوقت الماهية المشتركة لجميع الناس ، ماهية النوع الإنساني فإنها تتكون من الصورة أى صورة النفس الإنسانية من العقل بالفعل ، ولذلك لا نقول مع الاسكندر أن العقل الفعال الهى بل هو ما يميز النوع الإنساني ، العقل الفعال هو نحن جميعا^(٤) .

والحل الذي يذهب إليه ثامسطيوس في تعدد العقول الفردية هو في تشبيه العقل الفعال بالصورة والعقل الهولاني بالهول ، فالصورة هي واحدة غير منقسمة عندما تتحد

Ross (S.W.D.), His introduction of De Anima of Aristotle, pp. 42-43.

(١)

Ibid.

(٢)

(٣) أحمد فؤاد الأهواني ، نفس المرجع السابق ، ص ٤٠ .

(٤) أحمد فؤاد الأهواني ، نفس المرجع ، ص ٤١ .

بالمادة وهي واحدة قابلة للتقسمة بالقوة يخرج عنها جوهر ينقسم بالفعل إلى أفراد والأمر كذلك في اتصال العقل الفعال بالعقل الهولاني^(١).

وقد أفلح ثامسطيوس في حله لتلك المشكلة الأخيرة ، كما أفلح في شرحه عموماً لأنه كان ملتزماً إلى حد كبير بالنص الأرسطي على عكس الاسكندر ، وإن كان قد استجج بعض النتائج فهي نتائج قد يحتملها النص وتأويله رغم أنه قد ساهم هو الآخر في تأويل النص تأويلات ذات طابع ديني ، ميتافيزيقي . وقد شكلت هذه التأويلات الميتافيزيقية الطابع العام الذي جرت به أقلام المفسرين حتى العصر الحديث ، فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن كل مبادئ نظرية العقل عند أرسطو تحتم القول بالخلود الشخصي للنفس لا بالنسبة للعقل الفعال فحسب ، بل بالنسبة للعقل بالقوة أيضاً ، وكانت حججهم أن العقل بالقوة (العقل الهولاني) هو الآخر لا يتكون من المادة ، كما أنه ليس له عضو^(٢) . لكن الحق أن كون الشيء غير مكون من المادة عند أرسطو ، ليس معناه أنه خالد وأزلي ، فالأفلاك والكواكب مركبة من مادة هي الأثير لكنها أزلية وخالدة عنده . هذا فضلاً عن أن أرسطو نفسه قد نص صراحة على أن العقل الهولاني عقل فاسد ، فكيف يؤكدون خلوده عكس ما يقول النص^(٣) .

وإذا أردنا فض هذا الاشكال في تفسير النص - بناء على تحليل ثامسطيوس الذي يحاذي النص - فيمكننا تركيبه على النحو التالي متسقين مع تفكير أرسطو ، فالعقل في ماهيته جوهر مركب من العقل الهولاني الذي لعب دور المادة (وليس مادة فعلاً) ومن العقل بالفعل الذي يلعب دور الصورة ، أما العقل الهولاني فيفنى بفناء البدن أى يفنى بفناء الفرد ، أما العقل بالفعل فلائنه صورة ، والصورة مبدأ للوحدة عند أرسطو فهو واحد في كل الأفراد لا يفنى بفناء الفرد ، فهو لذلك كلي وخالد وأزلي وإن كان يتعدد فتعده هذا يأتي من اتحاده بالنفس الفردية ، أما حينما يقنى الجسد ، فإن هذا الجوهر أو ذلك الاتحاد بين البدن والعقل بالفعل يفنى بدوره ، وعندئذ تسم تلك المفارقة التي تحدث عنها أرسطو لهذا العقل ليصبح في حالته الخاصة مجرداً من المادة أى من البدن - فيصبح - كما قال أرسطو - خالداً وأزلياً^(٤) .

(١) نفسه ، ص ٤٢ .

(٢) De Corte, la Doctrine de L'intelligence Chez Aristote, pp. 96-98.

نقلًا عن زينب الحضيبي ، أثر ابن رشد في فلسفة العصر الوسيط ص ٣٢٣ .

(٣) زينب الحضيبي ، نفس المرجع السابق ص ٣٢٣ .

(٤) زينب الحضيبي ، نفس المرجع السابق ص ٣٢٤ ، ٣٢٤ .

(ج) ابن سينا ينتقد تفسير الاسكندر واثامسطيوس :

كان ابن سينا من المهتمين بمشكلة العقل فكتب عدة رسائل في النفس خصص العديد منها للدراسة النفس الناطقة^(١) ويهمننا هنا أنه قد عارض شرح كل من الاسكندر الأفروديسي واثامسطيوس فقد « غلط الاسكندر - في رأيه - ومن كان معه حينما فهموا أنه (أى العقل الفعال) إذا فارق صار كما كان قبل اتصاله بالبدن ، وليس المراد - في رأى ابن سينا - هذا بل يعنى أرسطو أنه إذا فارق بقى كما هو على قدر ما أقتناه من السعادة بحسب المعبولات لم يزد ولم ينقص بل بقى أبديا كما هو ولم يمت »^(٢) .

وكما انتقد ابن سينا تفسير الاسكندر فى رؤية حول مفارقة العقل الفعال وكيفية تلك المفارقة ، انتقد اثامسطيوس فى تفسيره لنفس المصطلح من نص أرسطو ؛ حيث قال ابن سينا أن اثامسطيوس فهم أنه أراد : أنه (أى العقل) « غير مفارق بالمكان وليس هذا بصحيح لأن كلام الرجل فى أنه مفارق أو غير مفارق فى هذا الموضع ليس فى المكان ولا هو الآن مشغول به بل قصارى كلامه وبمجه مصروف إلى القوام »^(٣) .

وقد امتدت نظرة ابن سينا النقدية إلى نقد أرسطو نفسه حينما حاول كشف تناقض بين أراء أرسطو فى كتابيه « النفس » و « الميتافيزيقا » ؛ فعلى حين قال أرسطو فى « النفس » أن العقل لا يتعب بل يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب فى جوهره ، قال فى « الميتافيزيقا » يتعب العقل فى متابعة التفكير^(٤) .

وقد حاول ابن سينا أن يصلح بعض أخطاء الشراح السابقين - خاصة الاسكندر الأفروديسي - فحاول أن يمزج بين العقل الهولانى والعقل بالملكة مزجا تاما ، ولا يسمى الهولانى قوة واستعداد إلا على سبيل التشبيه ، فالعقل عنده قوة موجودة فى سائر الناس

(١) انظر : ابن سينا ، رسالة فى أحوال النفس ، رسالة فى القوى النفسانية ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ، المنشورة بكتاب أحوال النفس لابن سينا ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ١٩٥٢ م .

وانظر لابن سينا : الحجج العشرة فى جوهرية النفس الناطقة ، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرئيس ، جابر آبار ١٣٥٤ هـ .

(٢) ابن سينا ، تعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطو طائيس نشره عبد الرحمن بدوى فى : أرسطو عند العرب ، الجزء الأول ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧ م ، ص ١٠٦ .

(٣) نفسه ص ٩٨ .

(٤) ابن سينا ، شرح مقالة اللام لأرسطو نشره عبد الرحمن بدوى فى : أرسطو عند العرب ، الجزء الأول ، ص ٢٠ - ٢١ .

حتى الأطفال والمجانين ، ورتبة العقل اليهوداني الاستعداد لقبول الصور العقلية ورتبة العقل بالملكة حصول المعقولات الأولى بالفعل ، كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين مثل أن الجزء دون الكل ، فهذه المبادئ فطرية في النفس لا تكسب بالبراهين وهذا المبحث يضرب في نظرية المعرفة إلى الصحيح - على حد تعبير الأهواني - ويذكرنا بمباحث ديكرات القائل بأن العقل السليم موجود في جميع الناس على حد سواء ، وأن البديهيات فطرية فيه ، والحق أن هذا كلام جديد لم يسبق لشرح أرسطو الكلام عنه^(١) .

ويبدو من ذلك أن ابن سينا قد حاول باصلاحه أخطاء الشراح السابقين أن يقترب من مقصود أرسطو في نصه ، ولو أنه اكمل تفسيره على ذلك النحو وسار غيره من الشراح في نفس الطريق ناظرين إلى النص من هذه الزاوية المعرفية لكانوا قد اقتربوا من تفسير النص التفسير الصحيح ولكانوا أكثر اختلاصا في تفسيره .

(د) الشارح الأكبر - ابن رشد - يناقش التفسيرات القديمة :

تأرجح ابن رشد بين تلك التفسيرات السابقة وهذا التأرجح يؤكد أنه لم يكن راضيا تماما عن أى منها لكن عدم الرضى لا يعنى أنه أعطى النص أبعادا جديدة ، فقد وضع العقل الهولاني في وضع مزدوج ، فهو من حيث أنه شبيه بالعقل الفعال هو غير فاسد كما قال ثامسطيوس ، ومن حيث أنه يتصل بالأشخاص لقبول الصور النوعية فإنه فاسد وفي هذا يتفق مع الاسكندر الأفروديسى .

ويلوح أن ابن رشد قد ظل على هذا الموقف الغامض الذى لا يمكن أن تستشف منه بطريقة صريحة قطعية هل هو يقول بخلود النفس الإنسانية على نحو ما يذهب إليه ثامسطيوس ، أو ينكر هذا الخلود ولا يعترف بخلود إلا للعقل الفعال ، وهو خارج عنا وليس شخصا على نحو ما يذهب إليه الاسكندر الأفروديسى^(٢) .

ويبدو من حديثنا السابق أننا لم نحصر كل من كتبوا عن تفسير عبارات أرسطو التي تخص العقل فهم - في واقع الأمر - يفوقون الحصر فضلا عن أن ما لم نذكرهم من الشراح قد خرجوا على النص أكثر ممن ذكرناهم خاصة من الشراح العرب ، فمن هؤلاء الشراح

(١) أحمد فؤاد الأهواني ، مقدمته لتحقيق كتاب ابن رشد : تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص ٤٨ .

(٢) عبد الرحمن بدوي ، مقدمته لتحقيق كتاب النفس لأرسطو الذى ترجمه اسحق بن حنين ، القاهرة مكتبة

المصرية ، ١٩٥٤ م . ص ١٢ .

العرب كالكندي والفارابي من استنيط من نصوص أرسطو عقلا رابعا ، يدعوه الكندي بالعقل البائن أو الظاهر ويدعوه الفارابي وابن سينا بالعقل المستفاد ، إذ يقول الكندي في رسالته المشهورة عن هذا العقل الرابع « هو العقل الظاهر من النفس متى أخرجته - فكان موجودا منها » فهو يختلف عن العقل الثالث الذي يدعوه الكندي « قنية النفس »^(١) في أنه قد خرج إلى حال الفعل أو ظهر باستعمال النفس له ، أي باستحضار المعارف التي حصلت له ومطالعتها بالفعل ، أما الفارابي فيصف العقل الرابع وهو المستفاد عنده بقوله « أنه يصادف المعقولات متزعة من المادة فيعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هي عقل بالفعل ، أي أنه يتصل بهذه المعقولات أو يطالعها مباشرة دون المرور بعالم الحس ، فيكون هذا العقل آخر مراحل الادراك البشرى وأسمائها »^(٢) .

واعتقد أنه قد تبين لنا من هذه الاطلالة السريعة على بعض أقوال الشراح حول بعض ما قاله أرسطو عن العقل ، أنه لم يهرق جدل حول مسألة من المسائل الفلسفية مثل ما أهرق حول مسألة العقل - خاصة ما سمي بالعقل الفعال عند أرسطو - منذ عهد الاسكندر الأفروديسي الذي حرر أول رسالة في العقل .

كما تبين لنا أيضا أن مشكلة العقل-الفعال ، ومراتب العقول الأخرى كانت بمثابة المحور الذي دارت حوله الفلسفة العربية بجمليتها ، لا سيما في تأويلها لمشكلة الخلق وصلة الله بالكون ، ولصيرورة الأشياء في عالم الكون والفساد ، ولعملية الادراك الذي يبلغ ذروته في الاتصال بهذا العقل الفعال^(٣) .

وهذا مما يجعلنا نعود لتساءل من جديد عن حقيقة هذا العقل الذي سمي بالفعال عند أرسطو ، لكننا هذه المرة لن ننظر إلى هذه المشكلة إلا من زاويتها المعرفية التي كانت - في واقع الأمر - هي محور اهتمام أرسطو . فقد كان حديثه أساسا عن مشكلة الادراك بين الحيوانات ذات الاحساس والإنسان الذي يميزه امتلاك العقل ومن ثم شغل أرسطو درجات المعرفة العقلية ويأى درجة منها يحقق الإنسان ماهيته تماما ، إذ أن هناك

(١) انظر : الكندي (أبي يوسف يعقوب بن اسحاق) رسالة في « العقل » نشرها عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه « رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي » بيروت ، دار الأتلس ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ م ص ١ - ٥ .

(٢) ماجد فخري ، أرسطو طاليس ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٨ م ، ص ٦٩ .

(٣) نفسه ص ٧٠ .

درجة من درجات الادراك العقلي مرتبطة بما تقدمه له الحواس من معطيات حسية ويشير أرسطو إلى هذه الدرجة المعرفية قائلا :

« أننا في غيبة جميع الاحساسات لا نستطيع أن نتعلم أى شىء ، وعند استعمال العقل يجب أن يكون مصحوبا بالأخيلة لأن الأخيلة شبيهة بالاحساسات إلا أنها لا هيولى لها » (١) .

أما الدرجة الثانية من درجات الادراك العقلي فهي ما يمكن أن نسميه بالادراك الحدسى وأراد أرسطو أن يشير إلى هذه الدرجة ، فكيف يتسنى له ذلك ؟ ؟ .

لم يكن أمامه إلا استخدام ذلك التمييز بين قوة من العقل تنفعل وقوة أخرى قاعلة كما ميز بين عقل نظرى وعقل عملى ، ولا ننكر أن حديثه عن هذه الدرجة المعرفية كان غامضا به الكثير من الخلط ، إلا أن هذا الغموض وذلك الخلط توضحه نصوص أرسطو الأخرى حيث توضح تلك النصوص هذه المرتبة السامية من الادراك التى فضلها على المعرفة الحسية ، والمعرفة العقلية المرتبطة بالمعرفة الحسية سواء فى « الميتافيزيقا » أو فى « الأخلاق » أو من قبلهما فى « التحليلات » .

وهنا بدعونا للتساؤل عن مدى تمييز أرسطو لهذا النوع من المعرفة التى تسمى « الحدس » وعن موضوعها وأهميتها ومدى ارتباطها بمشكلة العقل « الفعال » .

(١) أرسطو ، النفس ك ٣ - ف ٨ ، ص ٤٣٢ و (٦ - ٨) الترجمة العربية ص ١٢٠ .

الفصل الرابع

المعرفة الخدمية

- أولا : معنى « الخدم » قديما وحديثا .
- (أ) معنى « الخدم » بين أفلاطون وأرسطو .
- (ب) معنى « الخدم » بين أرسطو وفلاسفة العصر الحديث .
- ثانيا : العقل « الفعال » والمعرفة الخدمية .
- ثالثا : الخدم في « المنطق » .
- رابعا : الخدم في « الأخلاق » و « الميتافيزيقا » .
- خامسا : اتساق مؤلفات أرسطو في اعلاء شأن « الخدم » وموضوعه .
- سادسا : ابداع أرسطو في طرح مشكلة المعرفة وارتباط هذا بنظريته عن العلم .

أولا : معنى « الحدس » قديما وحديثا :

يعنى « الحدس » لغويا ، الظن والتخمين فى معانى الكلام والأمر ، والنظر الخفى ، والضرب والذهاب فى الأرض على غير هداية ، والرمى والسرعة فى السير والمعنى على غير استقامة ، أو على غير طريقة مستمرة ^(١) .

(أ) معنى « الحدس » بين أفلاطون وأرسطو :

أما الحدس كاصطلاح فلسفى فله معان أكثر دقة ، وصور متعددة ، فقد عرفه أفلاطون حينما تحدث عن درجات المعرفة فى « الجمهورية » إذ لا تدرك المثل لديه إلا حدسا . والحدس أعلى لديه من الاستدلال ، فالمعرفة اليقينية episteme عنده هى التى تتم بالتعقل المباشر nous intuition-noesis ، وهذا الحدس المباشر إنما يقع على المبادئ الأولى أو الماهيات أو عالم المثل الذى يتضمن تلك المبادئ ^(٢) .

ورغم أن أرسطو قد تابع أفلاطون فيما أسماه بحدس الماهية حدسا مباشرا ، لكنه بلا شك يختلف عنه ؛ ففى التصور الأرسطى الخاص بالماهية أو (الجوهر) ousia تبدو اتجاهات متباينة ، حيث أن هذا الاصطلاح كما استخدمه أرسطو ليس سهلا الفهم ، فقد كان أفلاطون قد أعطاه معنى أساسيا يطابق أصل الشئ genesis ، وأقام على هذا التعارض بين البرهان logos والاحساس aithesis لديه .

وقد أبقى أرسطو على هذا الاستخدام فى كل مؤلفاته للاصطلاحات ، ولكنه - فى نفس الوقت - أعطى منظورا موضوعيا للجوهر نجم عنه موضوعية ذات مضمون مختلف للبرهان ، حيث قرر بواقعية أكثر أن الحقيقة الميتافيزيقية الكاملة تبدو بوضوح فى الأفراد ^(٣) .

(١) جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، للجلد الأول ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، مادة « الحدس » ص ٤٥١-٤٥٢ .

(٢) Taylor (A. E.), The mind of Plato, Ann Arbor paperbacks, Mychigan, 1960 p. 390.

وانظر أيضا : Wild (J.), Plato's Theory of Man, Cambridge, Massachusetts, Harvard university, 1946 pp 177-178 . وكذلك : عبدالغفار مكلوى ، مدرسة الحكمة ، القاهرة ، دار الكتاب العربى ، الطبعة الأولى ، بدون تاريخ ، هامش ص ٤٤-٤٥ .

Windleband (W.) : History of Ancient Philosophy, p. 258.

Aristotle, Metaphysics, B. III, Ch. 6, p. 1003a (5), Eng. trans., p. 521.

(٣) انظر أيضا

والتصورات الفئوية كالنوع *aide* والجنس *gene* وهى دائما مجرد صفات وعمولات على الأشياء^(١).

وعلى أى حال ، ففى هذا الجانب ، يبدو أن نشاط العقل الخالص لدى أفلاطون وأرسطو ، يبدو فى الإدراك المباشر للحقائق العليا . فأرسطو يشبه أفلاطون حين يميز بين المعرفة الوسيطة (غير المباشرة) كالفكر *dianoia* أو العلم *episteme* وبين الظن أو الرأى *Doxa* المرتبطين بالأشياء غير الضرورية^(٢).

لكن بينما تخطى أفلاطون هذه المرحلة ، وأضاف إليها الحدس المباشر لعالم المثل ، عالم الماهيات المفارقة ، بدون واسطة ، وكان فى وصفه لذلك أقرب إلى وصف ما يمكن أن نسميه بالحدس الفلسفى ، تميزا له عن الحدس أو الكشف الصوفى ، وجدنا أرسطو يبقى فى مرحلة الحدس فى الاستدلال . فقد ربط بين الحدس وحسن الذكاء والفهم فى كشفه عن الأوساط . وهو يقول موضحا ذلك :

« وأما الذكاء فهو حسن حدس ما يكون فى وقت لا يؤتى للبحث عن الأوساط مثل ما أنه إذا رأى إنسان أن ما على الشمس من القمر هو دائما مضيئ ، يفهم بسرعة لأى سبب هو هذا ، وهو أنه كذلك من أجل أنه من الشمس ينير ، أو رأى إنسانا يخاطب غنيا يعلم أن ذلك لكىما يقترض ، أو أنهما تصادقا من أجل أنهما أعداء واحد بعينه .

وذلك أن الذى يعلم الطرفين يعلم جميع الأسباب المتوسطة . فليكن النير ما ينظر إلى الشمس الذى عليه أ وأنه ينير هو ما عليه ب ، والقمر الذى عليه ج ، فب موجودة لـ ج أعنى للقمر ، وأعنى بالـ ب أنه ينير من الشمس ، فـ أ موجودة لـ ب أعنى أن النير هو أن يكون هذا أعنى إلى ناحية ما منه ينير . فـ أ إذن موجودة لـ ج بتوسط ب »^(٣).

وقد تابع ابن سينا أرسطو فى هذا المعنى للحدس ، حينما عرفه قائلا : « الحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب ، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب

Wiedleband (W.), Op. Cit., p. 258.

Aristotle, Op. Cit., p. 1038b (8), p. 562.

Wiedleband (W.), Op. Cit., p. 258.

Aristotle, Posterior Analytics, B. I, Ch. 4, p. 73b (25 - 30), Eng. trans, p. 101.

(١) أرسطو ، التحليلات الثانية ، ك ١ - م ١ - ف ٣٤ - ص ٨٩ ب (١٠ - ٢٠) الترجمة العربية ، ص ٤٢٦ .

(١)

وانظر أيضا :

(٢)

وانظر أيضا :

(٣)

الأوسط ، والجمله سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول^(١) لكنه قدم نوعا آخر من الحدس يعرفه قائلا : (أنه فيض الهى واتصال عقلى يكون بلا كسب ألبته وقد يبلغ من الناس بعضهم مبلغا يكاد يستغنى عن الفكر فى أكثر ما يتعلم ويكون له قوة النفس القدسية . وإذا شرفت النفس واكتسبت القوة الفاضلة وفارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل أسرع من قبل الحدس ، فتمثل لها العالم العقل على ترتيب حدود القضايا والمعقولات الذاتية دون الزمانية ، ويكون ذلك دفعة^(٢) .

(ب) معنى « الحدس » بين أرسطو وفلاسفة العصر الحديث :

وكان ديكارت من الفلاسفة المحدثين أول من شغل بالحدس ، وكان ينظر إليه على أنه الاطلاع العقلى المباشر على الحقائق البديهية ، إذ يقول « أنا لا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة ، ولا الحكم الخداع لخيال فاسد المباني ، إنما أقصد به التصور الذى يقوم فى ذهن خالص متب ، بدرجة من السهولة والتميز لا يبقى معها مجال للريب ، أى التصور الذهنى الذى يصدر عن نور العقل وحده^(٣) .

ولا شك أن هناك أوجه شبه واضحة بين نظرة ديكارت تلك للحدس ، وبين الإدراك المباشر الذى يصدر عن العقل لما يسميه أرسطو بقوانين الفكر مثل قانون الهوية ، وعدم التناقض ، فديكارت يرى أن الأمور التى يدرکها العقل بالحدس ثلاثة أنواع وهى :

- ١ - الطبايع البسيطة كالامتداد والحركة والشكل والزمان .
- ٢ - الحقائق الأولية التى لا تقبل الشك كعلمى أنى موجود ، لأنى أفكر .
- ٣ - المبادئ العقلية التى تربط الحقائق ببعض كعلمى أن الشيعين المساويين لشيء ثالث متساويان^(٤) .

وهذا النوع الأخير من المبادئ المدركة حدسا عند ديكارت هى من قبيل قوانين الفكر الأرسطية . ولقد بنى ليبتز معنى الحدس لديه على هذا الأصل حينما قال « أن الحقائق الأولى التى نعرفها بالحدس نوعان : حقائق العقل ، وحقائق الواقع » .

(١) جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، المجلد الأول ، ص ٤٥٢ .

وانظر : ابن سينا ، النجاة ص ١٣٧ .

(٢) ابن سينا ، المباحثات ، نشرة عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه « أرسطو عند العرب » ، ص ٢٣١ .

(٣) نقلا عن : جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، المجلد الأول ، ص ٤٥٢ - ٤٥٣ .

(٤) نفسه .

ولقد تطور معنى الحدس تماما عند برجسون فهو لديه يعنى التعاطف العقلى الذى ينقلنا إلى باطن الشيء ويجعلنا نتحد بصفاته المفردة التى لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ^(١) . وقد ميز برجسون بين الحدس والغريزة والعقل وحدد الصلة والفوارق بينها حينما قال « ان الحدس هو الغريزة بعد أن صارت زاهدة فى العمل واعية بنفسها قادرة على التفكير فى موضوعها وعلى التوسع بدون حدود . وإذا كان الحدس بهذا يتجاوز العقل فإنه من العقل جاءت يقظته التى رفعتة إلى هذه المرتبة التى هو فيها ، إذ بدون العقل كان الحدس سيقى فى صورة غريزية عاكفا على الموضوع الخاص الذى يهيمه عمليا ومعبرا عن ذاته فى الخارج فى شكل حركات وأفعال^(٢) .

وان أردنا بعد ذلك أن نحدد نوع الحدس الذى استخدمه أرسطو بين أنواع الحدس المختلفة التى تحدث عنها فلاسفة العصر الحديث ، لوجدنا أنه لم يكن حدسا عقليا فقط ، ولم يكن هو ذلك الحدس المباشر الذى يتجاوز العقل . بل كان أقرب إلى ما يمكن أن نسميه بالحدس العقلى الحسى ؛ إذ أن خيطا رقيقا يربط بين هذين المعنيين عند أرسطو للحدس ، فهو على الرغم من أنه كجميع الفلاسفة العقلين وعلى رأسهم كانط يؤكد قيادة العقل للطبيعة ، وعلى الرغم من أنه يعتقد بأن هناك مبادئ عقلية أولية يقوم العقل بوضعها فى الكون ليشكله ويخضعه له ، مثل مبدأ الحيولى والصورة ، ومبدأ القوة والفعل ، ومبدأ الغائية .

على الرغم من ذلك فإن فى فلسفة أرسطو ، كما أوضحنا ، اتجاها حسيا واضحا جعله يتعلق بالمحسوسات تعلقا واضحا ، وهذا الجمع بين عالم العقوليات وعالم المحسوسات ، أو فهم الأول من خلال الثانى وبين ثنائيه يتجلى بأوضح صورته فى تحديد المعانى الضرورية والماهية والحد التى تؤسس عليها المعرفة الحدسية . وهكذا فالحدس لدى أرسطو يتميز بأنه وان كان حدسا عقليا ، إلا أن به مسحة حسية واضحة^(٣) .

(١) نفسه ، ص ٤٥٣ .

(٢) هنرى برجسون ، الطاقة الروحية ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

نقلا عن : محمد ثابت القندى ، مع الفيلسوف ، بيروت ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٤ م ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٣) يحيى هويدى ، منطق البرهان ، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، بدون تاريخ ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

ثانيا : « العقل الفعال »^(١) والمعرفة الحدسية :

فى ضوء حديثنا السابق عن المعرفة العقلية وقرى العقل الإنسانى عند أرسطو وفى ضوء حديثنا عن معنى « الحدس » لديه ، يمكننا أن نفترض أنه قد ميز بين قوتى العقل منفعة (أى العقل بالقوة) وقاعلة (أى العقل بالفعل) داخل العقل الإنسانى الفردى^(٢) ، ليس فقط لتفسير كيفية الإدراك العقلى حيث يجرى الثانى الصور - فيكون أشبه بالضوء الذى يكشف للحواس موضوعاتها - فيتلقاها الأول فيتحوّل إلى عقل مدرك بالفعل ، وإنما أيضا ليميز - كما أشرنا من قبل - بين درجتين من درجات المعرفة العقلية : الأولى ، العقل حينما يعرف معتمدا على ما تنقله له الحواس ، فالعقل هنا أشبه بالصفحة البيضاء التى تخط عليها التجربة الحسية بما تقدمه من خبرات وانطباعات ، أما الثانية ، فهى العقل حينما يدرك ويعرف دون الرجوع إلى تلك الخبرات الحسية وبدون معونتها ، يعرف من خلال نشاطه الخاص الخالص .

ولقد صدق ويلد Wild حينما قال فى معرض مقارنة له بين الحدس عند أفلاطون والحدس عند أرسطو ، « أفلاطون قد قبل ضمنا الحدس كنوع مما يمكننا به استقبال المعارف ، وترك لأرسطو ذلك كى يوضحه ، وليميز بصفة قاطعة بين الحدس intuition والعقل reason »^(٣). كما كان روس على صواب حينما نظر إلى مشكلة العلاقة بين قوتى العقل المنفصلة والفعالة من تلك الزاوية قائلا « ان أرسطو يعنى هنا : (١) أن العقل الفعال لا يتأثر ، فهو لا يأخذ أى انطباع حسى من ظروف الحياة ، ولهذا فمعرفة لا علاقة لها بالظروف أو بالزمان ، بينما (٢) يأخذ العقل المنفصل انطباعاته عن الانطباعات والظروف الحسية التى تطف حين يموت الفرد »^(٤) .

وإن كان الاسكندر الأفروديسى قد وحد بين هذا العقل الفعال والاله لقول أرسطو

(١) نحن نستخدم هذا الاصطلاح على حسب التعمير الشائع لتيسير الفهم ، رغم عدم وروده عند أرسطو .

Ross (S. W. D.). His introduction of De Anima of Aristotle, pp. 44 - 45.

(٢) انظر :

Ross (S. W. D.), Aristotle p. 152.

أيضا :

Allan (D. J.), The Philosophy of Aristotle, pp. 82 - 83.

وانظر كذلك :

Wild (K. W.), Plato's Presentation of Intuitive Mind in his portrait of socrates, "Philosophy", Vol. (٢)

XIV, 1939, p. 326

Ross (S. W. D.), Aristotle, p. 152.

(٤)

Allan (D. J.) Op. Cit, pp. 78 - 83.

وقارن نفس التفسير عند :

بخلوده ومفارقته فإن روس يرد على ذلك بعبارة واحدة من أرسطو ، تلك التي يقول فيها : « أننا بدون العقل » الفعال « لا نعرف » . وأضاف روس أن أرسطو كان يؤمن بهيراركية معينة تبدأ من الوجود الأدنى الذي تغلب عليه المادية ، إلى الوجود الإنساني ، إلى الأجسام السماوية ومنها إلى عقولها ثم إلى الاله ، فالعقل « الفعال » لدى الإنسان يصبح موجودا لديه باعتباره أسمى من غيره بين عناصر هذه الهيراركية ، إلا أنه يوجد ما هو أسمى منه ، وهو الاله . وفي اعتقاد روس أن هذا هو التفسير الصحيح لما ورد في كتاب « النفس » والمتفق مع ما جاء في « الميتافيزيقا »^(١) . ونحن نوافق روس تماما على هذا التأويل الذي يرتبط بما كان محور اهتمام أرسطو في كتاب « النفس » كما يتفق وروح فلسفة أرسطو بشكل عام .

فالحقيقة أنه يمكن فهم هذه المشكلة عند أرسطو ، على ضوء اقتراح آخر من روس مؤداه أن ما كان في ذهن أرسطو حين تحدث عن العقل الفعال هو علم الرياضيات والمنطق . إذ أنه لكي يعرف أنه لو كان كل أ هو ب ، وكل ب هو ج ، فكل أ هو ج غير محتاج أبدا للحواس ، بل يتطلب هنا فقط استخدام العقل ، وإذا كان ذلك كذلك ، فإن هذا الاعتقاد هو ما مكّنه من القول بأن القوة التي تفعل ذلك ، قوة تبقى بعد فناء أدوات الحس بالموت^(٢) .

ولو أن هذا الاقتراح كان اقتراحا صائبا - كما يضيف روس - فإن المعنى الأرسطي لهذا يكون أنه بينما يعرف العقل المنفعل *Passive reason* الماهيات الكائنة في الأشياء الجزئية والكامنة فيها ، يعرف العقل الفعال المجردات غير الموجودة في الخبرة الحسية الخارجية حدسا . وتبعا لهذا التفسير يمكن القول أنه كان يعنى بالعقل « الفعال » تلك القوة التي تقوم بواسطتها بهذه العمليات : (١) نكون التصورات الكلية العامة ، (٢) نحس *grasps* الحقائق الكلية ، (٣) من حقيقتين كليتين نستدل على ثالثة .

وهناك صورتان للاستدلال غير التي سميناها الآن وهما : (أ) الاستقراء الذي هو استخراج نتيجة كلية من عدد من المقدمات الجزئية ، (ب) استخراج نتيجة جزئية من

Ross (S. W. D.), Op. Cit., p. 152.

Ibid.

(١)

(٢)

مقدمة كلية ومقدمة جزئية ، ومن الممكن القول أن أرسطو قد جعل هاتين الوظيفتين للعقل المنفعل^(١) .

ولو أن ذلك كان مقصود أرسطو أو كان قريبا من تصوره للعقل « الفعال » و « المنفعل » ، لكننا نستطيع فهم قوله بأن العقل المنفعل لا يبقى بعد الموت ما دام الإدراك الحسى الذى يزوده بكل أو واحدة من مقدماته قد مات وكف عن اعطائه إياها . ونفهم كذلك قوله ببقاء العقل « الفعال » وعدم فثائه حيث لا يحتاج إلى أى مساعدة من الإدراك الحسى^(٢) .

ولا شك أن هذا التفسير الذى قدمه روس كان غاية فى عمق الفهم والاستبطان للنص الأرسطى ، ويتسق تماما مع قولنا أن تمييز أرسطو لم يكن يعنى قسمة للعقل أو تمييزا بين العقل الإنسانى والعقل الإلهى أو بين عقل منفعل وعقل أُنخر فعال ، بل كان تمييزا بين نوعين من الإدراك ينسبهما أرسطو للعقل ؛ الإدراك العقلى المبني على الخبرات والمعطيات الحسية^(٣) ، والإدراك العقلى غير المرتبط بتلك الخبرات الحسية^(٤) .

كما أن ذلك يتسق أيضا مع التمييز العام الذى قدمه أرسطو بين العقل النظرى والعقل العملى حينما نظر إلى ما يستطيعه العقل ومدى امكانياته ، فوجد أنه يمكن استخدامه استخداما نظريا خالصا ، واستخداما عمليا ؛ الجانب الأول من استخدام العقل يمكن أن يطلق على العقل فيه عقل نظرى Theoretical يقدم لنا - فى رأى أرسطو - المعرفة العلمية episteme ؛ أما الجانب الآخر فيمكن أن يطلق على العقل فيه ، عقل عملى يقدم لنا - فى رأيه - حكمة عملية Phronesis تؤدى إلى الفن art:Techne وعلى ذلك فمن الصحيح أن نقول أن العقل العملى فى ذاته فقط يعد هو الآخر ذا فاعلية نظرية ، وبمعاونة العقل النظرى يتم حدى المبادئ الصحيحة للفعل الأخلاقى^(٥) .

Ross (S. W. D.), His introduction of De Anima of Aristotle, pp. 46 - 47.

(١)

Ibid.

(٢)

Ibid., p. 46.

(٣)

Baras (J.), Aristotle's concept of Mind p. 112.

(٤) انظر :

Ross (S. W. D.), Op. Cit., p. 47.

Allan (D. J.), Op. Cit., pp. 78 - 79.

وأيضا :

Windleband (W.), History of Ancient Philosophy, p. 282.

(٥)

ثالثا : الخدس فى « المنطق » :

ميز أرسطو بين طرق المعرفة وموضوع المعرفة ، فلكل طريق من طرق المعرفة ما يناسبه من موضوعات فالدقة الرياضية على حد تعبيره فى « الميتافيزيقا » ليست مطلوبة فى كل الحالات ، بل فقط فى حالة الأشياء التى لا مادة لها ، فمنهجها لا يصلح للعلم الطبيعى ، وهذا يرجع إلى أن كل ما هو له مادته^(١) . وإن كان أرسطو يؤمن بشكل عام بتكامل طرق المعرفة الإنسانية فإنه يؤمن بأن لكل منها دورا تؤديه ويتلائم هذا الدور مع موضوع معين ، فإن كانت الخواص هى أساس المعرفة بالعالم الطبيعى المادى الخارجى ، فالخدس هو أساس إدراك القوانين المنطقية .

ولم يعتبر أرسطو المنطق علما بين العلوم الأخرى ، لأنه هو تلك القوانين العامة والمبادئ الأساسية التى تنعكس على العقل المنفعل ، ويمدنا بها العقل ليس بالاستنباط ، وإنما بالخدس المباشر *by immediate intuition* الذى هو فعل العقل النظرى وهو نشاط العقل الفعال نفسه ، فالمنطق أداة أى علم ، ولكن أداة المنطق ليست هى بالتأكيد المنطق - فالمنطقى مثل أرسطو لا يستطيع قبول أى تبرير أو تأكيد به دور فاسد - بل هى فى نظره العقل « الفعال »^(٢) وخدمه المباشرة .

ونتيجة لذلك ، يؤمن أرسطو ، كما يبدو من « التحليلات الثانية » بأن العقل هو مبدأ المبادئ أو هو مبدأ العلم ولذلك فالمبادئ المنطقية للعقل ، والتى هى نشاط العقل ، هى المنطق . وهذا ، ليس العلم ، بل هو مبدأ العلم^(٣) .

فالمعرفة العلمية عند أرسطو بشكل عام ، تعتمد على الحقائق غير المبرهنة التى تعرف بالخدس المباشر ، والمعرفة العقلية تتوازى مع البرهان ، فالحقيقة وبرهانها مترادفان^(٤) . إن مشكلة المبادئ التى يجب أن نتوقف عندها دون برهان مشكلة فلسفة أرسطو ككل . وقد عرفنا - من قبل - أن العقل « الفعال » لديه يعرف مباشرة وبدون أى برهان أغلب المبادئ العامة التى منها مبدأ عدم التناقض والهوية^(٥) . وهذه الفكرة ، فكرة أن نتوقف عند حد

Aristotle, *Metaphysics*, B. 2, Ch. 3, p. 955a (12 - 20), Eng. trans., p. 513.

Dumitriu (A.) *History of logic*, Vol. I p. 151.

Ibid.

Ibid. p. 187.

Ibid.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

معين أو في مكان ما تظهر في صور وأشكال عدة ، وعلوم مختلفة . وعلى سبيل المثال ؛ في مشكلة الحركة يضع أرسطو المسألة على هذا النحو ، فكل شيء متحرك يفترض محركا يدفعه للحركة ، ومن ثم لابد أن نتوقف عند المحرك الأول الذي يجب ألا يكون متحركاً^(١) .

وبنفس هذه الطريقة التي وضعت بها الضرورة المنطقية بالنسبة للعقل « الفعال » وقدرته على حدس المبادئ فسر أرسطو عدم حركة المحرك الأول ، وهذه الضرورة نفسها هي أيضا التي توجد في القياس الذي يبدأ من مقدمات مؤدية ضرورة إلى النتيجة ، مثلما أن المحرك الأول اللا متحرك ضروري بالقياس إلى الشيء الذي يتحرك^(٢) .

ويربط دوميتريو Dumitriu بين المعرفة الحدسية كما وردت في كتاب « النفس » وبينها كما وردت في مؤلفات أرسطو المنطقية ، فيقول ، أن عملية حدس الماهية (الجوهر) يمتزج فيها العقل بالمعقول ، ففي نظر أرسطو « تعرف » تعني « توجد » ؛ فالمعرفة لديه هنا هي نوع من استلاك الحقيقة والامتزاج بها ، ففي عملية معرفة الماهية يصبح العقل « الفعال » هو الماهية نفسها ، فقد استوعب العقل الماهية واستخلصها ، وفعل الحدس يصبح في هذه الحالة فعلا وجوديا^(٣) .

وأعتقد أنه قد اتضح أماننا الآن أكثر ، لماذا لم يعتبر أرسطو المنطق علما يشبه العلوم الأخرى ؟ قلوا أن كل العلوم تبحث عن المبادئ التي يجب أن تكون أولية ومعروفة أفضل من الحقائق المبرهنة ، فستحتاج هذه العلوم - رغم ذلك - لعلم يلعب دور المبدأ الذي يربط بينها ، وهذا هو المنطق . ولذلك فالمنطق هو « العلم - المبدأ The Principle science » الذي لديه المبادئ المعقولة المماثلة لموضوعه - فالمنطقي هو المعقول ، وإدراك المبادئ المنطقية بالعقل « الفعال » هو الذي يصنع تلك المبادئ بمماثلة العقل للمعقولات ، ويجعل من العقل هو هذه المبادئ نفسها ، حيث أن انعكاس هذه المبادئ في العقل المتفعل تملده ، كما قلنا من قبل ، بقوانين المنطق المجردة^(٤) .

لقد كان من أهم أهداف المنطق الأرسطي إبراز الفكرة المجردة الجوهرية من خلال

Ibid., pp. 188 - 189

Ibid.

Ibid., p. 198

Ibid.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

الحدس ، وإن اختلفت مظاهر الكشف عنها ، وقد كشف أرسطو عن مظاهر ثلاثة لها : أولها ، الفكرة idea كإهية eidos أو كجوهري ؛ ثانيها ؛ الفكرة كحد Horos-term ، كعنصر يستخدم في بناء الأحكام : وهذا هو المظهر المنطقي للفكرة ، وثالثها ؛ الفكرة كمنشأ أو كفعل الحدس أو التأمل noesis الذي موضوعه المعنى noéma ، وهذا هو المظهر التأملي للفكرة^(١) .

ورغم أن مظهرًا من مظاهر الفكرة كما بدت عند أرسطو في تلك المظاهر الثلاثية ليس منطقيًا ، إلا أننا إذا أردنا أن نفهم المنطق الأرسطي يجب علينا ألا نفعل حقيقة واضحة هي أن هذه المظاهر الثلاثة للفكرة موجودة لها في آن واحد ، وأن نشاط هذه المعرفة الحدسية مبني على اصطلاحات منطقية معينة ، فهي حدس للكل ، للماهية ، والجوهر^(٢) .

رابعًا : الحدس في « الأخلاق » و « الميتافيزيقا » :

اتضح لنا مما سبق ، أن المنطق يقوم على حدس مبادئه ، ولهذا الحدس في نظر أرسطو أهميته الفريدة حيث أن المنطق كما قلنا هو العلم المبدأ ، مبدأ العلوم ككل ، فمكانة الحدس في المعرفة من مكانة المنطق بين العلوم ولكي نفهم هذا الأمر جيدًا يجب أن يرتبط هذا في فهمنا لأرسطو بتفضيله لقضية التأمل النظرية في كتاباته الأخلاقية^(٣) وجعلها اسمي الفضائل .

وأهمية هذا الربط بين كتابات أرسطو المنطقية ، ومؤلفاته في الأخلاق والميتافيزيقا تكمن ليس فقط في توضيح دور الحدس وأهميته في المعرفة عند فيلسوفنا ، بل أيضًا في توضيح أنه لا يوجد فاصل حاد جازم بين العقل الإنساني وخاصة قوته النظرية وبين العقل الإلهي ، إذ لا يوجد على حد تعبير دونكان Duncan خليجًا لا يمكن عبوره بين العقل الإنساني والعقل الإلهي إذ يبدو مدى الصلة بينهما خاصة فيما ورد في « الأخلاق النيقوماخية » عند أرسطو^(٤) ، وتلك الصلة التي

Ibid, p. 157

(١)

Ibid.

(٢)

Allan (D.J.), The Philosophy of Aristotle, pp. 154 - 146.

(٣)

Duncan (sir Patrick), Immortality of the Soul in the Platonic Dialogues and Aristotle, (Philosophy),

(٤)

Vol. XVII, 1942, pp. 316 - 317.

أُلح إليها أرسطو في الأساس صلة من حيث المعرفة ، فالإنسان بعقله النظرى يتأمل ، كما أن الإله يقتصر نشاطه على فعل التأمل لذاته فهو عقل وعقل ومعقول ، ومن هنا جاء تفضيل أرسطو لفعل التأمل النظرى وجعله اسمى الفضائل ، فعلى أساسه يقترب الإنسان من الطبيعة الالهية ويحاول التشبه بها ، كما أنه من خلال ذلك التأمل يحقق ماهيته الأصلية .

وقد جاء في كتاب « الأخلاق النيقوماخية » لأرسطو آية من آيات البرهنة على هذه المسألة فقد انتهى إلى ضرورة أن نميز بين فضيلة أخلاقية ذات صور متعددة أساسها اختيار العقل الذى يدرك الوسط العدل بين طرفين كلاهما مرفول ، فالشجاعة هى الوسط بين الجبن والتهور والكرم وسط بين الإسراف والبخل ، يجب أن نميز بين تلك الفضائل الأخلاقية وبين الفضيلة النظرية ، فضيلة العقل الإنسانى بما هو كذلك ؛ إذ أن النوع الأول من الفضيلة مبنى على ارتباط قوة من هذا العقل بالتحكم فى الجزء غير العاقل من النفس الإنسانية فهى فى الأساس فضيلة العقل حينما يدرك ما به يمكن ضبط السلوك الإنسانى وكبح جماح الشهوات أما القوة الأخرى فى هذا العقل فهى قوته الذاتية التى تمثل ماهيته غير المرتبطة بالتحكم فى سلوك النفس وشهوانيتها ، وهذه القوة هى ما قصدها أرسطو حينما تحدث عن الفضيلة العقلية أو الفضيلة النظرية أو فضيلة التأمل ، فضيلة الإنسان حينما يعيش وفقا لأسمى قوة من قواه العقلية ، وفقا لماهيته الخالصة .

وقد استغرق أرسطو الكتاب العاشر من « الأخلاق النيقوماخية » للبرهنة على مدى سمو هذه الفضيلة على غيرها من أنواع الفضائل ، وقد كانت هذه البرهنة كما سيتبين لنا قائمة على أساس تحليل أرسطو لقدرات العقل الإنسانى ، وتفضيله للقدرة الخدسية منها ، ولتوقف مع أرسطو فى ذلك الجزء من ذلك الكتاب لنذكر مدى تحقق هذا فى تلك البرهنة .

(أ) التأمل أقدس الأفعال الإنسانية وهو ما يحقق السعادة :

يقول أرسطو فى أولى حججه (إنه إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعى أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعنى فضيلة الجزء

الأحسن من ذاتنا ليكن في الإنسان التأمل^(١) أو أى جزء آخر يظهر على حسب القوانين الطبيعية أنه المعد ليأمر ويقود ، وليكون له تأمل الأشياء الجميلة والقدسية حقا ، وليكن شيء قلبي فينا أو بالقليل أقدس كل ما في الإنسان ، فإن فعل هذا الجزء المطابق للفضيلة يجب أن يكون هو السعادة الكاملة ، ولقد قلنا أن هذا الفعل هو فعل التأمل .. وفوق هذا فإن هذا الفعل هو الذى يمكننا أن نجيد تأييد استمراره لأننا يمكننا أن نتأمل زمنا أطول أكثر مما يمكننا أن نفعل شيئا آخر أيا كان^(٢) . وتقوم هذه الحجة على أن التأمل هو اسمى الأفعال الإنسانية لأنه اسمى ما يحقق للإنسان السعادة وذلك باعتباره هو الفعل المطابق لأسمى قوة فينا والتي يطلق عليها أرسطو القوة القدسية .

(ب) ارتباط فعل التأمل بالاستقلال واللذة :

ويضيف أرسطو إلى الحجة السابقة قوله أن التأمل هو الفعل الألد والأطهر ويرهن على هذا بقوله « ومن جهة أخرى فنحن نعتقد أن اللذة يجب أن تتخالط السعادة ومن بين الأفعال المطابقة للفضيلة أيها يلذ لنا وبرضينا أكثر !! » ، أنه باعتراف جميع الناس تعاطى الحكمة والعلم فاللذات التي تجلبها الفلسفة يظهر أنها عجيبة بطهارتها وبكونها مؤكدة وهذا هو السبب في أن العلم سعادة أكثر الف مرة من طلب العلم^(٣) .

وهذا الاستقلال الذى يتكلمون عنه يوجد على وجه الخصوص في الحياة العقلية والتأملية ولا شك في أن الأشياء الضرورية للمعيشة هي من حاجة الحكيم . كما هي من حاجة الإنسان العادل كما هي من حاجة سائر الناس ولكن مع التسليم بأنها مؤداة لهم ومتوافرة لديهم فإن بالعادل أيضا حاجة إلى أناس يقيم بينهم عدله كذلك الإنسان المعتدل والإنسان الشجاع وجميع من عداها في حاجة إلى العلاقة مع الغير أما الحكيم العالم فعلى ضد ذلك يمكنه

(١) سضع مكان كلمة « الفهم » في الترجمة العربية ، كلمة « التأمل » فهي التي كان أرسطو يقصد بها حقا في نصه الأصلي : انظر :

Aristotle, Ethics, Book X, Ch. 7, translated by Wardman J. L., in (The Philosophy of Aristotle), A new selection by Renford Bambrough, A mentor Book, 1963, pp. 369-370.

Aristotle: The Nicomachean

Ethics, Trans. by Joachim H. H., New York & London, Oxford University Press, 1951, B. 10-Ch. 7: وأيضا

(٢) أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ك ١٠ - ب ٧ - ف ٢ - قرة ٢١ ، الترجمة العربية ، ص ٢٥٢ ، ٢٥٤ .

(٣) أرسطو ، نفس المرجع ، ك ١٠ - ب ٧ - ف ٦ - قرة ٣ ، الترجمة العربية ص ٢٥٤ .

أيضا بانقراده بنفسه أن ينكب على الدرس والتأمل وكلما كان أحكم كان انكبابه على الدرس والتأمل أشد ، لا أريد أن أقول أنه لا يحسن به أن يكون له زملاء في شغله غير أن هذا لا يمنع الحكيم من أن يكون أكثر الناس استقلالا وأشدهم اكتفاء بنفسه^(١) .

ويندو من ذلك أن أرسطو يربط بين العلم والحكمة وبين التأمل لدرجة أنه يكاد ينصح - كما يقول - بأن لا يكون للعالم المنكب على الدرس والتأمل زملاء في عمله لكي يحقق أعلى صور الاستقلال والكمال ، وهذا يعني أشد صور المغالاة عنده ، فقد فاق أفلاطون في هذه المسألة ، حيث أن الحياة المثلى عند الأخير كانت مزيجا من التأمل واللذة الحسية^(٢) ، أما أرسطو فهو يرفض هذه اللذة الحسية ، ويعتبر التأمل اسما ما يمكن أن يحقق اللذة .

(ج) التأمل هو الفعل المحبوب لذاته :

ينظر أرسطو لسو هذا الفعل الأخلاقي من زاوية أخرى حينما يقول بأنه هو الفعل الذي يمثل نمطا من الحياة هي حياة التأمل المحبوبة لذاتها « لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائما نتيجة غريبة عن هذا الفعل كثيرا أو قليلا »^(٣) .

ويربط بين حب هذا الفعل لذاته وبين الأفعال الفاضلة الأخرى كما يراها عامة الناس كالحرب والسياسة وتأتي نتيجة المقارنة لصالح التأمل ، حيث « أن أفعال السياسة وأفعال الحرب تفوق غيرها في البهاء وفي الأهمية . ولكن هذه الأفعال مملوئة بالاضطراب وترمي دائما إلى غرض غريب عنها فهي ليست مطلوبة لنواتها . وعلى ضد ذلك تماما فعل التأمل يقتضى اجتهدا أوفى . انه لا غرض له إلا هو ذاته وانه يحمل معه لذته الخاصة به دون سواه والتي تزيد في قوة الفعل »^(٤) .

ويرتفع أرسطو في إطار مقارنته بين حياة التأمل وأي حياة فاضلة أخرى ، فينظر إلى حياة التأمل باعتبارها تلك الحياة الشريفة القدسية ، « بمقدار سمو الأصل القدسي بمقدار

(١) نفسه ، فقرة ٤ ، الترجمة العربية ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

(٢) انظر : أميرة حلسي مطر ، دراسات في الفلسفة اليونانية ص ٥٦ . وانظر أفلاطون ، فيليوس ص ١٢٢ ، ترجمها إلى العربية بعنوان « الفيلسوف » ، الأب فؤاد جرجي برهارة من ترجمة أوجست ديس الفرنسية ، سوريا ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٧٠ م .

(٣) أرسطو ، نفس المرجع السابق ، ك ١٠ - ب ٧ - ف ٦ - فقرة (٥) ، الترجمة العربية ص ٣٥٥ .

(٤) نفسه ، ك ١٠ ، ب ٧ ، ف ٩ ، فقرة (٧) ، الترجمة العربية . ص ٣٥٦ .

ما يكون الفعل مطابقا للفضيلة ، غير أنه إذا كان التأمل أمراً قدسيا بالنسبة لبقية شخص الإنسان فتكون حياة التأمل الخاصة حياة قدسية بالنسبة للحياة العادية للإنسان^(١) ، فليس كل إنسان في نظر أرسطو بقادر على أن يعيش هذه الحياة التأملية التي هي قيس من الألوهية موهوبة لبعض البشر دون بعضهم الآخر فهي ، كما قال ، حياة تفوق الحياة العادية للإنسان ، إنه يعيشها بفضل ما فيه من قوة الهية هي جوهره العقلي . وما أشبه أرسطو هنا باسبينوزا حينما يؤكد أن جوهر عقلنا هو المعرفة فقط ، وأساس تلك المعرفة ، الله ، فالإنسان بجوهر وجوده ذا الطبيعة الإلهية ، يعتمد باستمرار على الله^(٢) ، ولكن يجب أن نلاحظ أنه بينما يعتمد الإنسان على الإله في معرفته السامية عند اسبينوزا ، يتشبه الإنسان بالاله ويحاول محاكاة الفعل الإلهي ، فعل التأمل المحض ، فيحيا من جراء ذلك وفقا لأسمى قدرة عقلية تحقق ماهيته الأصلية عند أرسطو .

ولهذا فقد ربط الأخير بين فعل التأمل والخلود ؛ فبقدر ما يتأمل الإنسان بقدر ما يحيا حسب أشرف ما يمتلك من قدرات ، بقدر ما يقترب من الألوهية ، بقدر ما يخلد نفسه . وقد رد على من يرفضون نظرتهم تلك أو يتقلدونها ويحاولون دائما ربط الإنسان بالعالم الخارجى وبغيره من الناس بقوله « لا ينبغي تصديق أولئك الذين ينصحون الإنسان أن لا يفكر إلا في أشياء إنسانية وينصحون للكائن الفاني أن لا يفكر إلا في أشياء فانية مثله . والحق عن ذلك بعيد بل يلزم الإنسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن ، يلزمه أن يفعل ما يستطيع ليحيا حسب أشرف أصل من الأصول التي تركبه ، فإذا كان هذا الأصل ليس شيئا باعتبار المكان الضيق الذى يشغله فنلك غير مانع من كونه أرقى إلى اللانهاية من سائر البقية فى القوة وفى الكرامة .. فهو فى رأى الذى يكون كل واحد منا ويجعل منه شخصا مادام أنه فيه الجزء الحاكم والأعلى ويكون من السخف أن لا يتخذ المرء حياته الخاصة وينهب فيتخذ بوجه ما حياة غيره .. ان ما هو خاص بكائن ومطابق لطبعه هو فوق ذلك الأحسن والأكثر ملاءمة بالنسبة له . وما هو أشد خصوصية بالإنسان إنما هو حياة التأمل مادام التأمل هو فى الحق كل الإنسان . وبالنسبة حياة التأمل هي أيضا أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها »^(٣) .

(١) نفسه ،قرة ٨ ، ٩ ، ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

(٢) Parkinson (G. H.), Spinoza's theory of knowledge, p. 185.

(٣) أرسطو ، نفس المرجع السابق ، ك ١٠ - ب ٧ - ف ٩ - قرة ٨ - ٩ الترجمة العربية ، ص ٣٥٧ .

ولنلاحظ كيف ربط أرسطو حديثه عن التأمل بحديث عن خلود الإنسان حينما قال في الفقرة السابقة « يلزم الإنسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن » ولنقارن هذا الحديث بما قاله عن خلود العقل « الفعّال » في كتاب « النفس » ليتبين لنا نوع الخلود الذي يقصده أرسطو هنا وفي « النفس » ، فهو خلود الفكر . وما أشبه حديث أرسطو هذا بحديث اسبينوزا عن خلود العقل ، فهو لم يشير إلى « ما بعد الحياة » حين الحديث عن هذا الخلود للعقل - بل بحسب نظريته المعرفية - كان يعنى بخلود العقل أن أفكارا معينة لا ترتبط « بوقت أو مكان محددين » بل هي أفكار لإنسان صاغها في صورة نسق استبطاني . والإنسان يكون خالدا بقدر ما يفهم ويفكر . وهذا يعتبر لدى اسبينوزا تطبيقا هاما لنظريته الأخلاقية ، وفي « الأخلاق » لديه يكون « الخلود » مرتبطا بالحب العقلي للإله « و« السعادة والحرية للإنسان »^(١) .

وهكذا كان الأمر بالنسبة لأرسطو ، كما تبين لنا مما تقدم من نصوصه في « الأخلاق » فلم يكن يعنى بحديثه عن مفارقة العقل وخلوده إلا هذا النوع من الخلود الذي جاء تفسيره على لسان اسبينوزا .

(د) التأمل فعل إلهي ويمثل قمة السعادة للإنسان كما هو للإله :

يضيف أرسطو دليلا آخر على سمو فعل التأمل من خلال النظر في فعل الآلهة التي لا فعل لها إلا التأمل ، إذ لا يجب أن ننسب إليها في رأيه إلا هذا الفعل ، فيقول : « هاك دليلا آخر على أن السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض . فتحن نفترض دائما بلا جدال أن الآلهة هي أسعد الكائنات وأوفاهما حظا . فأى الأفعال يوافق استاده إلى الآلهة ؟

العدل ! لكن ألا يكون من السخرية اعتقاد أنهم يعقدون بينهم العقود ، ويؤدون الودائع وأن بينهم ألف علاقة أخرى من هذا القبيل ؟ أم يمكن أن نسند إليهم أفعال الشجاعة والاستهانة بالأخطار والثبات على المهالك يقتحمونها بداعي الشرف ؟ أم نسند إليهم أفعال السخاء ؟ وفي هذه الحالة إلى من يعطون ! وإذن لا بد من الذهاب إلى حد

هذا السخف ليفترض أيضا أن عندهم نقودا أو وسائل أخرى . ومن جهة أخرى إذا كانوا محتلين فأى فضل لهم فى ذلك ؟

وباستقراء تفضيل الأفعال التى يمكن أن يأتيا الإنسان استقراء على هذا النحو بين أنها أحقر من أن تسند إلى الآلية وأنها غير خليقة بجلالهم . ومع ذلك فإن الناس جميعا يعتقدون فى وجودهم وبالنتيجة يعتقدون أيضا أنهم يفعلون لأنهم فيما يظهر ليسوا نائمين . فإذا نزع عن الكائن الحى معنى الفعل وبالأولى معنى أنه يفعل شيئا خارجيا فماذا يبقى له إلا التأمل ؟ ؟ والكائنات الأكثر أهلية للتصور والتأمل هى كذلك الأكثر سعادة لا بالواسطة بل بالتأمل لأنه فى ذاته ذو قيمة لا تنتهى . وإنى أخص هذا بأن أقول أن السعادة يمكن اعتبارها ضربا من التأمل^(١) .

وهذه النتيجة التى انتهى إليها أرسطو فى اعلايته من شأن التأمل إلى أقصى حد باعتباره أن السعادة ضرب من التأمل ، كانت ولا شك من أسباب دعوة فلاسفة العصر الهلنستى إلى انسحاب الذات عن الحياة والاستسلام للتأملات ، وقد بدا ذلك على وجه الخصوص عند الرواقين . وقد انتهى هذا التركيز على التأمل فى بعض المذاهب إلى خطوة أبعد هى الوصول إلى مرحلة الجذب أو تجربة الاتحاد بالعالم العقلى الإلهى موضوع التأمل ، وهو ما يظهر بوضوح عند أفلوطين^(٢) .

هذه المسحة الأخلاقية التى أضفها أرسطو على الحدس والتأمل جاءت مرتبطة بنظرياته الميتافيزيقية ، حيث أن جوهر الإله لديه هو اللا مادية^(٣) والروحانية الكاملة الخالصة ، فالعقل الإلهى أو الإله عقل وفكر ، أنه الفكر وليس له محتوى آخر غير ذاته ، وهذا التأمل الذاتى Theoria هو حياة الإله السعيدة الخالدة^(٤) .

فالإله لا يرغب فى شيء ولا يفعل شيء غير أنه وعى ذاتى مطلق^(٥) وإذا كانت هذه هى حياة الإله وهذا هو فعله الأوحى ، فمن الواضح إذن أن أرسطو قد ربط بين

(١) أرسطو ، نفس المرجع السابق ، ك ١٠ - ب ٨ - ف ٨ - ققرة ٧ ، ٨ ، الترجمة العربية ، ص ٣٦٠-٣٦٢ .

(٢) أميرة حلى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ ، ص ٧٥ .

(٣) Aristotle, *Metaphysics*, B. XII, Ch. 7, p. 1073a, Eng. Trans., p. 603.

(٤) Ibid, p. 1072b, Eng. trans., p. 602

(٥) Windleband (W.), *Op. Cit.*, p. 267.

فعل الإله وبين أسمى ما يمكن أن يقوم به الإنسان من أفعال ، إنه أيضا فعل التأمل والحدس المباشر ليس فقط لحقائق وماهيات الأشياء حسية ومعنوية ، بل أيضا حدس ماهية أسمى ما يمكن أن يعرف ، ماهية الإله^(١) .

ويؤكد تامسطينوس هذا في تعليقه على مقالة « اللام » من ميتافيزيقا أرسطو حين يقول « إن العقل في سرور وفرح أكثر كثيرا من الحواس بمدركاتها إذا عقل ما هو أفضل من جميع المعقولات »^(٢) . وكما أن الإله يعقل ذاته حدسا ودفعة واحدة ، فكذلك الإنسان حينما يعقل ذات الإله فإنه يدركها بخته ودفعة واحدة .

وقد أصاب ابن سينا حينما علق على تلك المقالة قائلا « انا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانغماسنا في الطبيعة البدنية قد نتوصل على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول فتكون كسعادة عجيبة في زمان قليل جدا . وهذه الحال له أبدا ، وهو لنا غير ممكن لأننا بدنيون ولا يمكننا أن نشيم تلك البارقة الالهية إلا غخطقة وخلصه »^(٣) .

ويعلق ابن سينا على قول أرسطو « فإن كان الإله أبدا كحالنا في وقت ما فذلك عجيب وإن كان أكبر فأكثر عجبا فله ذلك » ، قائلا « كأنه يقول : لو لم يكن للأول من الاغبط بذاته إلا القدر الذى لنا فى الاغبط به حين تنقطع بكنه الالتفات العقلى إلى جبروته رافضين للمعشوقات الطبيعية ، ناظرين إلى الحق من حيث هو حق . منقطعين إليه عن الباطل من حيث هو باطل ، فنغبط به وبنواتنا من حيث نتصل به ، ثم دام القدر سرمدنا فذلك عجيب عظيم جدا ، وإن كان أكثر من ذلك سرمدنا أو غير مقيس إليه فذلك أعجب وأعظم ، فإن الله فعل لذلك ، أى كونه بالفعل ليس انفعالا وإنما هو كمال ادراك وكونه بالفعل للادراك المخصوص بالملائم . ولهذا العلة نلتذ بالتيقظ لأنه ادراك وبالخير من حيث يستعمل ولا يعطل ، والفهم والتصور للذئ لنفسه لأنه حياة تامة »^(٤) .

(١) انظر :

Aristotle : Metaphysics, B. I, ch. I, p. 983a (5-10), Eng. trans., p. 501.

(٢) تامسطينوس ، شرح مقالة اللام لأرسطو ، ترجمة اسحق بن حنين ، المنشور ضمن « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمن بدوى ، ص ١٧ .

(٣) ابن سينا ، شرح حرف اللام لأرسطو ، المنشور فى « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمن بدوى ، ص ٢٧ .

(٤) نفسه .

وهذه التعليقات التي قدمها ابن سينا ، رغم ما فيها من روح ابن سينا ، إلا أنها تؤكد أنه لمس مقصود أرسطو من تأكيد الارتباط المعرفي بين الإنسان والإله عن طريق الحدس والتأمل .

خامسا : اتساق مؤلفات أرسطو في اعلاء شأن « الحدس » وموضوعه :
تبين لنا مما سبق أن أرسطو يعتقد دون شك أن المعرفة الحدسية هي أسمى طرق المعرفة التي يستطيعها الإنسان ، كما أن موضوعها أهم موضوعات المعرفة لديه .
وإذا كنا قد ركزنا في توضيح ذلك على ما ورد في « التحليلات » و « الأخلاق » إلى نيقوماخوس » و « الميتافيزيقا » ، إلا أن هذا الاتجاه نحو تفضيل الحدس على غيره عن طرق المعرفة الإنسانية قد اتضح منذ مؤلفاته الأولى ، ولعل هذا كان بتأثير من أفلاطون في البداية ، إلا أنه سرعان ما أصبح بعد ذلك مذهباً أرسطوياً صرفاً ، وركنا من أركان نظريته في المعرفة .

فقد قرر أرسطو في « دعوة للفلسفة » أن الحدس أو ما أسماه « البصيرة الفلسفية » ، هو أسمى قدرة للنفس البشرية^(١) ، ومن يحيا وفقا لهذه القوة من قواه العقلية يعيش أسمى وأسعد حياة^(٢) ، وأنها جديرة بأن يسعى الإنسان إلى تنميتها حتى يحيا وفقا لماهيته^(٣) .
ولا ينسى أن يبنيه هنا أيضا إلى « أن هذه المعرفة في ذاتها (أي الحدس أو البصيرة الفلسفية) معرفة نظرية ولكنها تسمح لنا بتصريف جميع أعمالنا وفقا لها .. فكل ما هو خير للإنسان ونافع للحياة يكمن في الفعل والممارسة لا في مجرد المعرفة بالخير . فنحن لا نبقي أصحاب عن طريق معرفتنا بالأشياء التي تفيد صحتنا ، بل عن طريق تزويد الجسم بها ، ولا نكون أثرياء عن طريق معرفتنا بماهية الثروة بل عن طريق اكتساب ثروة كبيرة^(٤) .

وهذا مما يؤكد أن الائتلاف بين النظر المجرد والعمل كان واضحا منذ البداية لديه ، وإن كان قد تطرف أحيانا في تفضيل حياة التأمل ، فإن ذلك كان يعنى في الأساس تفضيله للتأمل كأسمى قدرة معرفية لدى الإنسان ، تمكنه من معرفة أسمى الموضوعات

(١) أرسطو ، دعوة للفلسفة ، ص ٦٧ ب ، الترجمة العربية ، ص ٥٤ .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه ، ص ٤١ ب ، الترجمة العربية ، ص ٢٨ .

(٤) نفسه ، ص ٥١ ب ، الترجمة العربية ، ص ٣١ - ٣٢ .

والمبادئ الأولى التي أسماها الاله^(١) ، وقد فسر أرسطو هذا التطرف نحو تفضيل التأمل في « دعوة للفلسفة » قائلا : أنه ليس عند البشر ما هو الهى ومبارك سوى هذا الشيء الواحد الذى يستحق وحده أن يذلوا الجهد من أجله ، وأقصد به ما يوجد فينا من العقل وملكة التفكير . ويبدو أنه هو وحده الخالد وهو وحده الالهى من كل ما ينطوى عليه كياننا^(٢) .

ولقد اتسق أرسطو مع نفسه حينما عبر عن نفس تلك الحجج في مؤلفاته الأخرى . وقد توازى هذا الاتجاه نحو تفضيل الخدس والتأمل ، مع اتجاه تأكيد أهمية الحس والخبرة العملية ، فقد رأى أرسطو منذ البداية أنه لا تناقض بين عمل الحواس وعمل العقل بشكل عام ، وأنه لا تناقض أيضا بين عمل العقل حينما يتجه إلى الحياة العملية ، وبين عمله كقوة نظرية خالصة تستخلص الماهيات وتجردها حدسا .

وإن كان فلاسفة نظرية المعرفة من المحدثين قد غالى كل منهم فى اتجاهه ، فأعطى الحسيون اهتماما زائدا بالحواس وإن اعترفوا بالعقل والحدس^(٣) ، كما غالى العقليون فى دور العقل وقللوا من دور الحواس وغالوا فى اظهار خداعها وعدم دقتها^(٤) ، فإن أرسطو لم يلبجأ إلى تلك المغالاة ، بل كان مبدعا حينما أكد لكل وسيلة من وسائل المعرفة دورها — هذا إن اعتبرنا أن طرح هيراقليطس واعترافه بدور الحواس والعقل معا^(٥) كان غامضا

(١) انظر Aristotle, Metaphysics, B.I, Ch. I, p. 981 b, Eng. trans. p. 500.

(١) انظر

(٢) أرسطو ، دعوة للفلسفة ، ص ٨-١٠ ب ، الترجمة العربية ، ص ٦٦ .

(٣) Locke (J.), An essay concerning human understanding B. IV, Ch. LX, 3, p. 297.

(٣)

(٤) Descartes (R.) Meditations, translated by F. E. Sutcliffe, Penguin Books, reprinted 1976, First

Meditation, pp. 95-101.

(٥) على الرغم من أننا مع من يرى أن بارمنيدس كان أول من وضع مشكلة المعرفة بصورة واضحة فى الفلسفة اليونانية ، إلا أننا نتخذ أن هيراقليطس قد سبقه فى ذلك ، وإن شاب وضعه للمشكلة الغموض والافتاز ، وكان حله للمشكلة ، كما يبدو من شفراته حلا يوازى حل أرسطو مع الفارق الضخم بين ما قدمه هيراقليطس وبين ما قدمه أرسطو ؛ فهيراقليطس هو القائل موضعا دور الحواس لديه « انتهى أقدر موضوعات البصر والسمع والتلم أكثر من أى شيء آخر » (شفرة ١٣) . والقائل مع ذلك دون أى تناقض بين الرأيين « أن الأعين والأذان مضللة لمن كانت نفوسهم بريرة » وهو يقصد — فى تقديرنا — لمن يكتفون بالحواس والمعرفة عن طريق الأعين والأذان فقط . وهو القائل أيضا مشيرا إلى ضرورة حدى الحقيقة وتعمق ما وراء الظواهر الخارجية « إن الاله صاحب نبوة ذلقى لا يتكلم ولا يخفى بل يرمز » (شفرة ١١) . والقائل فى هذا أيضا « إن لم تتوقع ما ليس متوقعا فلن تجد الحقيقة أبدا » (شفرة ٧) ، والقائل كذلك « كثرة الحفظ لا تعلم الحكمة » (شفرة ١٦) .

(نظر هنا لشفرات فى: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، شفرات هيراقليطس ص ١٠٣-١١٢).

وملفزا ، وكان تعبيره عن وجهة نظره تعبيراً حدسياً غير مبنى على دراسة متأنية - فقد اعترف أرسطو للحواس بدورها وللعقل بدوره . وإن كان قد فضل العقل وخاصة القوة الحدسية منه ، فإن هذا لم يكن على حساب دود الحواس .

سادساً : ابداع أرسطو في طرح مشكلة المعرفة وارتباط هذا بنظريته عن العلم :

ينحصر ابداع أرسطو - على حد تعبير جان ديمون - في الطريقة النهائية التي طرح بها مشكلة المعرفة كمشكلة اتحاد المادة والصورة . فهذا ما مكّنه من التخلص من هذا التناقض الخاص بصراع هذين العنصرين . فالواقع - في رأى أرسطو - ليس هو المادة ولا الصورة . بل هو « المركب » من الاثنين .

ففي الوقت الذي كان يكافح فيه أرسطو ، أفلاطون واغراقه في جانب الصورة المثال كان يعارض بشدة مذهب بروتاغوراس الحسى . وتساءل ما السبيل لاعطاء الاتحاد بالصورة ؟ وما هو الوسيط الذي يجب ايجاده بين الجنس والفرد أى بين العنصر الصورى والكلى وبين العنصر المادى للموضوع ؟ .

إن « الحد الأوسط » في منطق أرسطو هو الذى يأتينا بالرد^(١) على تلك التساؤلات . فلقد حاول أفلاطون من قبل في « السوفسطائى » أن يبنى القسمة علماً يهيئ من الحدود العامة إلى الأشياء الحسية . فهكذا يصطاد الصياد بالصنارة أشياء ليست بفاقد الحياة بل حية ، ليست بسائرة بل ساجدة ، لا تطير بل تبقى فى الماء ، لا بسود بل بضرب القريسة^(٢) . لكن القسمة الأفلاطونية لا تؤدى دائماً إلى نتيجة وليست سوى نوع من القياس القاصر العاجز لأن النتائج التى تنتهى إليها دائماً نتائج عامة . والمطلوب هو أن

(أنظر هذه الثغرات فى: أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ثغرات هيراقليطس ص ١٠٣-١١٢).

(١) جان بير ديمون ، الفلسفة القديمة ، ترجمة ديمترى سعادة ، المنشورات العربية ، سلسلة ماذا أعرف ، ١٩٧٤ م ، ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢) انظر : أفلاطون ، السوفسطائى ، ص ٢١٩ (D-E) - ٢٢٠ (a-c) - ٢٢١ (a-c) ، ترجمتها إلى العربية الأب فؤاد جرجى برباره عن الترجمة الفرنسية لوجست ديس ، سوريا ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٦٩ م .

يكون الاستطراد قائما على أساس ، وأن يرتبط الفرد أو موضوع النتيجة بسبب بمحموله الذى يوجد هو فى مدلوله . هذا بالضبط ما يفعله القياس الأرسطى .
والفرد الجزئى يدرك بالحس ، أما المحمول فيدرك بالعقل لأنه هو الكلى الذى يتضمن الفرد ، ولا تناقض هناك حيث أن الحد الأوسط هو ما يسهل عملية حمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع .

وهذا الربط هو وظيفة العقل ، فوظيفته تحقيق هذه الصلة وإظهار ما يحتويه حدس الحكم التقريرى ضمنا ، وذلك بالكشف عنه تحت تلك الصورة التفسيرية للقياس^(١) .

وهكذا الأمر بصورة أخرى فى الاستقراء ، فنتيجته تكون بحمل الحد الأكبر على الأوسط ، وهذا الحمل لا يتم إلا بعد استقراء الجزئيات فى الحد الأصغر (وإن كانت هذه الجزئيات ليست فى أمثلة أرسطو جزئيات بل أنواع^(٢)) ، لكنها تعد من حيث الماصدق أصغر الحدود فى الاستقراء ، والاستقراء يتم بالملاحظة الحسية للأفراد ثم تعميم الحكم على النوع حدسا ، وبالتالي تكون النتيجة قد استنتجت بعد تلك الصورة التفسيرية التى وضحت فى المقدمتين .

ولعل هذا يوضح مدى ارتباط مرونة أرسطو فى حل مشكلة المعرفة ، بمرونته فى النظر إلى مشكلة العلم ، فالحواس والعقل الاستدلالي والحدس تؤدي أدوارا واضحة المعالم فى معرفتنا بالعالم الخارجى بمختلف موضوعاته مادية وصورية وروحانية ، كما أن القياس والاستقراء يشكلان أهم جوانب نظرية العلم عنده ، وعلى حين يبدأ القياس من الكلى (الصورى) إلى الجزئى (المادى) ، يبدأ الاستقراء من الجزئى (المادى) إلى الكلى (الصورى) .

(١) جان بيير ديمون ، نفس المرجع السابق ، ص ٨٧ - ٨٩ .

(٢) انظر : كتابنا « نظرية العلم الأرسطية - دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو » ، الفصل الخامس بالاستقراء .

خاتمة

إن رحلتنا مع فلسفة أرسطو عموما ومع نظريته في المعرفة على وجه الخصوص قد كشفت نتائج عديدة وهامة ، وقد كان الفضل في وصولنا إلى هذه النتائج لاعادتنا قراءة نصوص أرسطو نفسه أكثر من مرة ، كما يرجع إلى محاولة فهم هذه النصوص من خلال مراعاة الاطار التاريخي لعصر أرسطو وانجازات ذلك العصر الفلسفية والعلمية ؛ ومن خلال الافادة من الأطر المنهجية الفلسفية والعلمية السائدة في عصرنا ، ومن محاولتنا الدائمة مقارنة آراء أرسطو بآراء أقرانه من الفلاسفة المحدثين محاولين الكشف عن مدى التقارب بين آرائه وآرائهم ، رغم انكار العديد منهم لآراء أرسطو وزعمهم بأنهم إنما استهدفوا تقديم فلسفات جديدة تناقض فلسفة أرسطو ومنهجه .

ويمكن تلخيص أهم تلك النتائج فيما يلي :

أولا : إن نظرية المعرفة الأرسطية تقوم على أساس الموازنة بين أهمية الادراك الحسى والادراك العقلى ؛ لقد كان أرسطو يدرك أن الحواس هى سبيلنا إلى معرفة عناصر العالم الخارجى وظواهره وهى أساس تكون انطباعاتنا الأولية عنه ، كما كان يرى أن باستطاعة العقل فهم هذا العالم الخارجى من خلال قوانين ومبادئ عقلية نظرية لا تستطيع الحواس تقديمها إليه .

ولذلك فقد اختلف عن أفلاطون حينما أوضح أن للحواس دورا هاما لا يجب اغفاله فى معرفتنا بالعالم الخارجى ، كما اختلف مع أى فيلسوف من العقليين الخالص ممن يهملون دور الحواس ويقللون من شأنه فى المعرفة الإنسانية . وبنفس القدر اختلف مع الحسين الذين يغالون فى اتجاههم الحسى فينكرون أى امكانية لدى العقل فى صياغة مقولات نظرية يفسر من خلالها العالم الخارجى بدون أن يكون أساسها ما تقدمه الحواس من معطيات حسية .

وقد توسط أرسطو حينما قرر أنه على حين تترك الحواس كل ما هو جزئى ، يدرك العقل الماهيات الكلية التى لا يمكن أن تكون من موضوعات الادراك الحسى .

ثانيا : إن الخلاف بين شراح أرسطو حول نظريته فى العقل أخذ طابعا ميتافيزيقيا واضحا ، وقد تبين لنا أن صبح نظريته فى العقل بهذه الصبغة الميتافيزيقية لم يكن يقصده أرسطو على هذا النحو الذى غالى فيه شراحه ومفسريه ، فقد كانت المشكلة فى الأساس تتعلق بالمعرفة ، وأساسها كان محاولة أرسطو تفسير عملية الإدراك العقلى . وبيان مدى ارتباط قوة العقل النظرية بالاله حيث يجب التشبه بالاله قدر الطاقة الإنسانية من ناحية ، ومدى ارتباط قوة العقل العملية بالواقع الحسى التجريبي من ناحية أخرى .

ثالثا : فى ضوء الفهم السابق لنظرية العقل عند أرسطو واعتبارها تتعلق بمشكلة المعرفة لديه وجدنا أن تمييزه بين قوتين للعقل ؛ قوة متفعلة (أى العقل بالقوة) وقوة فاعلة (أى العقل بالفعل) داخل العقل الإنسانى كان لأمرين : أولهما ، ليفسر كيفية الإدراك العقلى حيث يجرى الثانى الصور - فىكون أشبه بالضوء الذى يكشف للحواس موضوعاتها - فيتلقاها الأول فيتحول إلى عقل مدرك بالفعل ، وثانيهما ، ليميز بين درجتين من درجات المعرفة العقلية : الأولى ؛ العقل حينما يعرف معتمدا على ما تنقله الحواس . أما الثانية ؛ فهى العقل حينما يدرك ويعرف دون الرجوع إلى تلك الخبرات الحسية وبدون معونتها ، أى يعرف من خلال نشاطه الخالص الخاص .

ملحق (١)
نصوص لأرسطو
من كتاب « النفس »^(١)

(١) النص مأخوذ من ترجمة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، وراجعها على النص اليوناني الأب جورج شحاته قناتى ، دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٤٩ م .

الكتاب الأول

عمل الإحساس بوجه الإجمال

يجب أن نفهم أن الحاسة بوجه عام فى كل إحساس هى القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى ، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب .

ما الحاسة وتشبيه الشمع والطابع

فهو يقبل طابع الذهب أو البرنز ، لا من حيث إنها ذهب أو برنز . والأمر كذلك فى الحاسة التى تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت ، لا من حيث إن كلا من هذه الأشياء جزئية ، بل من حيث إنها صفة معينة ومن حيث صورتها .

القوة والعضو

وعضو الحس الأول هو ذلك الذى توجد فيه قوة من هذا النوع [لقبول الصور المحسوسة .] فالعضو والقوة إذن شىء واحد ، غير أن جوهريهما مختلف لأن الحاس يجب أن يكون مقدارا ما ، على حين ليست ماهية قوة الحس ولا الحاسة مقدارا ، بل صورة ما وقوة للحاس . - فيظهر بوضوح من ذلك لماذا كانت شدة المحسوسات تفسد أعضاء الحس . ذلك أن الحركة إذا كانت شديدة جدا على عضو الحس فإن الصورة (وهى ما نقول إنها الحاسة) تتلاشى كما يحدث فى التناسب والمقام ، عند ما تضرب الأوتار بشدة .

لماذا لا يحس النبات

ويوضح هذا أيضا أن النبات لا يحس مع أن فيه جزءا من النفس^(١) ، وأنه يتفعل إلى حد ما بتأثير الملموسات ، فيصبح مثلا باردا أو حارا . وعلة ذلك أن النبات ليس فيه متوسط ولا مبدأ قادر على قبول الصور المحسوسة [بدون هيولاهما] وعلى العكس عندما يتفعل تؤثر فيه الهيولى كذلك . وقد نسأل أخيرا إذا كان شىء ما لا يدرك الرائحة^(٢)

(١) أى النفس النباتية أو الغاذية [ت] .

(٢) يريد النبات مثلا وهذا إيضاح لما سبق [ت] .

هل يمكن أن يتفعل بتأثير الرائحة ، أو كان شيء لا يصير هل يمكن أن يتفعل بتأثير اللون ، وكذلك الحواس الأخرى .

هل يؤثر المحسوس بدون الإحساس

لكن إذا كان موضوع الشم الرائحة ، فإن الأثر الذي تحدثه ، إذا كان لابد أن يحدث عنها أثر ما ، هو الشم فقط . ويرتب على ذلك أن الكائنات التي لا تشم لا تتفعل بتأثير الرائحة (ويمكن أن يقال ذلك عن الحواس الأخرى) ولا يمكن أن تتفعل الأشياء القادرة على الإحساس ، إلا إذا كان فيها الحاسة الخاصة بالمقابلة^(١) . ويتضح ذلك مما يأتي : فالضوء والظلام لا يؤثران في الأجسام أى أثر ، ولا كذلك الصوت ولا الرائحة ، بل التي تتأثر هي الأشياء الموجودة فيها هذه الصفات ، مثال ذلك أن الهواء الذى يصحب الرعد هو الذى يحطم الخشب — ومع ذلك [يقال] إن اللمس والطعم تؤثر ، وإلا فبأى فعل تتأثر الكائنات غير المنتفسة وتتغير ؟ هل [نقول] إذن أن المحسوسات الأخرى تؤثر أيضا ؟ أليس الأولى أن نقول إنه ليس كل جسم يمكن أن يتفعل بالرائحة والصوت ، وإن الأجسام التي تتفعل على هذا النحو ليست صورتها معينة أو ثابتة كالهواء مثلا ؟ ذلك أن الهواء يصبح مشموما إذا تغير تغيرا ما^(٢) [فإن قيل] : ماذا تكون الرائحة إذن ، إذا لم تكن نوعا من الانفعال ؟ [قلنا] أليس شم الرائحة هو إدراك الإحساس ، على حين أن الهواء بعد انفعاله يصبح سريعا محسوسا .

(١) المقصود أن لكل حاسة محسوساتها . وفي ذلك يقول أرسطو إن الكائن الذى يخلو من الشم لا يتأثر بالروائح ، وكذلك الأمر فى سائر الحواس . وإذا فرضنا أن حيوانا ليس عنده إلا اللمس أو البصر فلن يتأثر بالطعم [ت] .

(٢) فى تفسير تريكو لفرض أرسطو أن الرائحة التي يطلقها الهواء تدل على أنه تغير . فهل نقول عندئذ إن الإحساس بالرائحة ليس إلا انفعالا ؟ يجيب أرسطو : لا ، بل الإحساس فعل ما يتضمن الإدراك ، وليس مجرد انفعال كالحال فى الهواء الذى نشمه . تم يضيف أرسطو أن الهواء الذى تغير بتأثير الرائحة يصبح محسوسا مدركا لحاسة الشم . وقد أضاف تريكو عبارات وضعها بين أقواس لتوضيح النص .

الكتاب الثالث

(١)

فى وجود حاسة سادسة - الحس المشترك ووظيفته الأولى

لا توجد حاسة سادسة

أما أنه لا يوجد حاسة أخرى غير الخمس التى درسنا (أعنى البصر والسمع والشم والنوق واللمس) فما نذكره يؤيد ذلك . - ولنسلم ، أن كل ما ندركه باللمس نحس به ، إذ أن جميع صفات اللموس من حيث هو كذلك مُتَرَكَّةٌ باللمس ، فمن الضرورى تبعاً لذلك أننا إذا فقدنا إحساساً ، فقدنا كذلك عضو الحس . إلا أننا من جهة ، نحس باللمس جميع الأشياء التى ندركها بمماسستها مباشرة ، واللمس حاسة موجودة فىنا ، ومن جهة أخرى جميع الأشياء التى ندركها بمتوسطات ، وبغير أن تماسها ، نحس بواسطة أجسام بسيطة ، أعنى الهواء والماء ، وهكذا تجرى الأمور ، حتى إذا حدث إدراك لمحسوسات كثيرة مختلفة بالنوع بطريق وسط واحد ، فإن صاحب عضو الحس الملائم يجب بالضرورة أن يحس بكل من هذه المحسوسات المختلفة . (مثلاً إذا كان عضو الحس مركباً من الهواء ، والهواء هو وسط الصوت واللون معاً) أما إذا أدركنا محسوساً واحداً بعدة متوسطات (مثلاً اللون ، والمتوسط له هو الهواء والماء ، لأن كليهما مشفان) فيكفى أن يكون عندنا عضو واحد للحس مركب من أحد هذين المتوسطين كى ندرك المحسوس بطريق المتوسطين . لكن أعضاء الحس لا تتركب إلا من عنصرين فقط من العناصر البسيطة (ذلك أن الحدقة مكونة من الماء ، والسمع من الهواء والشم من هذا أو ذاك) . أما النار فإما أنها لا تدخل فى تركيب أى عضو من أعضاء الحس ، وإما أنها مشتركة فيها جميعاً (لأن شيئاً بدون النار لا يمكن أن يُحس) . وأما الأرض فإنها إما ليست من العناصر الداخلية فى تركيبها على الإطلاق ، وإما أنها تمتزج فى الأغلب مع اللمس بوجه خاص . ويبقى بعد ذلك أنه لا يوجد أى عضو من أعضاء الحس ، غير الأعضاء المركبة من الماء والهواء . لكن أعضاء الحس المركبة من الهواء والماء ، توجد فى الواقع عند بعض الحيوانات ، وإذن فجميع الإحساسات موجودة فى الحيوانات التى

ليست ناقصة ولا مبتورة ، ذلك أنه يظهر أن الحيوان المسمى بالخلد له أعين تحت الجلد . وهكذا فإنه إذا لم يوجد جسم بسيط آخر [غير معروف]^(١) ، أو صفة لا تتعلق بالأجسام الموجودة في عالمنا ، فلن تنقصنا أى حاسة^(٢) .

المحسوسات المشتركة

ولا يمكن كذلك أن يوجد عضو خاص للحس للمحسوسات المشتركة التي ندركها بالعرض ، بواسطة كل حاسة . مثال ذلك : الحركة ، والسكون ، والشكل والمقدار ، والعدد ، والوحدة . ذلك أننا ندركها جميعا بالحركة . إذ أننا بالحركة ندرك المقدار ، وبالتالي الشكل ، لأن الشكل مقدار ما . ونترك الساكن بغياب الحركة . وندرك العدد بسلب الاتصال ، وكذلك بالمحسوسات الخاصة ، لأن كل إحساس ليس له إلا موضوع واحد . - ويتضح من ذلك أنه من المستحيل وجود حاسة خاصة لكل واحد من هذه المحسوسات المشتركة ، كالحركة مثلا إذ في تلك الحالة يجب أن ندركها كما ندرك الخلو بالبصر (يحدث هذا الإدراك إذ يوجد عندنا الإحساس بمحسوسين في وقت معا ، ولذلك إذا وجدنا معا أدركناها معا كذلك) وإلا لم ندرك المحسوسات المشتركة إلا بالعرض كما لو أدركنا ابن كليون (Cleon) لا على أنه ابن كليون بل على أنه أبيض ، أما أن يكون الأبيض ابن كليون فهنا بالعرض . لكن في الواقع عندنا إحساس مشترك للمحسوسات المشتركة ، وليس هذا الإحساس بالعرض ، وإذن لا توجد حاسة خاصة لها لأننا في هذه الحالة لا ندركها إلا كما ندرك ابن كليون كما ذكرنا .

الاحساس بالعرض للمحسوسات

غير أنه بالعرض ندرك الحواس المختلفة المحسوسات الخاصة الأخرى ، لا من حيث إنها حواس متفرقة ، بل من حيث إنها تكون حاسة واحدة عندما تحدث الإحساسات معا لشيء واحد . وهذه هي الحال عندما ندرك أن المرارة مر وأصفر ، لأنه ليس من شأن أى حاسة أخرى أن تقول عن هاتين الصفتين إنهما شيء واحد . ومن هنا يأتي أيضا أن الحس المشترك يخطئ : إذ يكفي مثلا أن يكون الشيء أصفر ، حتى نعتقد أنه مرارة .

(١) زيادة في ترجمة مكس .

(٢) المقصود حاسة أخرى سادسة كما في ترجمة مكس

لماذا تعددت الحواس

ولكن قد نسأل : لأى غرض تتعدد فينا الحواس بدلا من حاسة واحدة ؟ ألا يكون ذلك مملا تخفى علينا المحسوسات المصاحبة^(١) والمشاركة كالحركة والمقدار والعدد ؟ ذلك أنه إذا كان البصر هو الحاسة الوحيدة لإدراكها ، وكان الأبيض موضوعه ، لا تفلت منا هذه المحسوسات للمشاركة بسهولة ، وبلت لنا كأن جميع المحسوسات واحدة ، لأن اللون والمقدار مثلا يتصاحبان دائما . لكن المحسوسات المشتركة من حيث إنها توجد كذلك فى محسوس آخر ، فهذا دليل على أنها متغايرة^(٢) .

(٢)

تابع - الحس المشترك - وظيفته الثانية والثالثة

إدراك أننا ندرك

لما كنا ندرك أننا نبصر ونسمع ، فبالضرورة أن الحاس يدرك أنه يبصر إما بالبصر وإما بحاسة أخرى ؛ لكن فى هذه الحالة الأخيرة تكون نفس الحاسة هى حاسة البصر وحاسة موضوعه ، أى اللون . ويترتب على ذلك إما أن توجد حاستان للمحسوس الواحد ، وإما أن يكون البصر حاسة نفسه^(٣) . وأيضا إذا كانت الحاسة التى تدرك البصر حاسة أخرى ، فإما أن نذهب إلى ما لا نهاية له ، وإما أن تكون إحدى هذه الحواس حاسة نفسها . فالأولى إذن أن نُسكّم بذلك لأول حاسة .

صعوبات

ولكن ها هنا صعوبة . فإن قيل إن الإدراك بالبصر هو البصر ، وإن ما نبصر هو

(١) أى التى تحدث مع غيرها فتصاحبها [ت] .

(٢) يقسم ابن رشد موضوعات الحس المشترك ، لبعضها يخص جميع الحواس ، وبعضها لاثنين منها فقط . وهنا نص كلامه : وهذه القوى الخمس التى عندنا يظهر من أمرها أن لها قوة واحدة مشتركة ... سواء كانت مشتركة لجميعها كالحركة والعدد ، أو لاثنين منها فقط كالشكل والمقدار المبركان بحاسة البصر وحاسة اللمس . ثم يضيف بعد ذلك أن وظيفة الحس المشترك الحكم على التغاير ؛ فلما كنا بالحس ندرك التغاير بين المحسوسات الخاصة بحاسة حاسة حتى تقضى مثلا على هذه التفاحة أنها ذات لون ورغ وطعم وشكل ، وأن هذه المحسوسات متغايرة فيها ، وجب أن يكون هذا الإدراك بقوة واحدة . وذلك أن القوة التى تقضى على أن هذين المحسوسين متغايران هى ضرورة قوة واحدة ..

(٣) هذه الوظيفة الثانية للحس المشترك عند أرسطو أى الإحساس بالإحساس أما ابن رشد فجعلها الوظيفة الثالثة [انظر الصلابة السابقة] وهى عنده كما يأتى : وذلك أننا نجد كل واحدة من هذه الحواس تدرك محسوساتها ، وتدرك مع هذا أنها تدرك ، فهى تحس الإحساس ، وكأن نفس الإحساس هو الموضوع لهذا الإدراك .

اللون أو ما يوجد في اللون فيه ، فإذا رأينا شيئا هو نفسه يبصر ، فإن ما يُرى أولا^(١) يكون فيه أيضا اللون ، قلنا : إنه من اليقين إذن أن « الإدراك بالبصر » لا يُحمل على معنى واحد . لأننا حتى إذا لم نر شيئا ، فإننا مع ذلك نميز بالبصر بين النور والظلام ، ولو أن ذلك لا يكون بضرب واحد . وأيضا فإن ما يبصر فهو بنحو ما ملون ، مادام كل عضو من أعضاء الحس فهو قبول المحسوس بدون الهوى . ولهذا أيضا فإن المحسوسات إذا غابت ، ظلت الإحساسات والصور موجودة في أعضاء الحس .

فعل المحسوس والحاسة واحد

إن فعل المحسوس والحاسة فعل واحد ، غير أن ماهيتهما مختلفة ، ولنضرب مثلا بالصوت بالفعل ، والسمع بالفعل : فمن الممكن ألا يسمع من عنده سمع ، وألا يرن من عنده صوت ، ولكن عند ما يخرج إلى الفعل من يسمع بالقوة ، ويرن من عنده رنين بالقوة ، عندئذ يحدث السمع بالفعل ، والصوت بالفعل ، ويمكن أن يسمى هذا بالسمع والرنين - فإذا كانت الحركة والفعل والانفعال توجد في المتفعل ، فبالضرورة أن يوجد الصوت بالفعل والسمع بالفعل من السمع بالقوة ، لأن فعل الفاعل والمحرك يحصل في المتفعل ؛ ولهذا ليس من الضروري أن يكون المحرك نفسه متحركا^(٢) . ففعل المصوت إذن هو الصوت أو الرنين ، وفعل ما يُسمع السمع أو السماع ، لأن السمع يقال على معنيين ، وكذلك^(٣) المصوت . فالأمر كذلك في الحواس الأخرى ، والمحسوسات الأخرى . ذلك أنه كما أن الفعل والانفعال يوجدان في المتفعل لا في الفاعل ، كذلك فعل المحسوس وفعل قوة الحس يوجدان في الحاس . غير أنه في بعض الأحوال يسمى كل فعل منهما باسم خاص كالرنين والسمع مثلا ، وفي بعض الأحوال الأخرى لا يسميان ؛ ذلك أننا نسمى الإبصار فعل البصر ، ولكن فعل اللون لا اسم له . ونسمى التلوق فعل قوة اللوق ، ولكن فعل الملوق لا اسم له . والآن من حيث إن فعل المحسوس وفعل الحاس هما فعل واحد ، على الرغم من تباين ماهيتهما فمن الواجب أن يزول أو يبقى معا كل من السمع

(١) يريد عضو الحس أى العين عن هكس .

(٢) فعل المحسوس في الحاسة ليس ميكانيكيا بل غالبا بالمحسوس غاية تنجبه إليها الحاسة من تلقاء نفسها . وأثر المحسوس كأنه محرك لا يتحرك . أما أنه لا يتحرك فراجع إلى وجوده في الحاسة ، ومن هنا لا يتحرك ساعة الفعل [ت] .

(٣) أى القوة والفعل [ت] .

والصوت ، إذا حملا على معنى الفعل . وكذلك أيضا الطعم والذوق ، ومثل ذلك الحواس الأخرى والمحسوسات الأخرى . على العكس من ذلك فيما يختص بالمحسوسات التي يقال إنها محسوسات بالقوة ، فليس هذا بواجب^(١) .

خطأ الطيبين الأولين

ولذلك أخطأ الطيبون الأولون عند مذهبوا إلى أنه لا يوجد أبيض ولا أسود بدون البصر ، ولا طعم بدون الذوق . فإن صح رأيهم من جهة فإنه غير صحيح من جهة أخرى ؛ ذلك أن الإحساس والمحسوس يقالان على معنيين : أحدهما بالقوة ، والآخر بالفعل ؛ لذلك يصح قول هؤلاء الفلاسفة في حالة الفعل ، ولكنه لا يصح في الحالة الأخرى . ويرجع خطأهم إلى حمل الألفاظ على المعنى المطلق ، على حين أنها لا تقبل الإطلاق .

الحاسة تناسب كالحال في السمع

وإذا كان التوافق ضربا من النغم وكان النغم والسمع من جهة شيئا واحدا وليس شيئا واحدا من جهة أخرى ؛ وكان التوافق هو التناسب ، فمن الضروري أن يكون السمع كذلك ضربا من التناسب . ولهذا السبب كان كل إفراط أو تفريط كالصوت الحاد والغليظ مما يفسد حاسة السمع . وكذلك في الطعوم ، فإن المفرطة منها تلتف الذوق وفي الألوان يفسد الإفراط في الضوء اللامع والمعتم البصر . وفي الشم الرائحة القوية سواء أكانت حلوة أم مرة^(٢) كل هذا يسدل على أن الحاسة تناسب ما . ولهذا السبب أيضا تكون المحسوسات لذينة ، إذا بلغت حد التناسب المطلوب ، وقد كانت من قبل تقية وبدون امتزاج كالحال في اللاذع أو الحلو أو المالح فإنها لذينة ، ولكن على وجه العموم الممتزج أكثر توافقا من الحاد أو الغليظ فقط ، وبالنسبة للحس ما يمكن أن يسخن أو يبرد لكن الحاسة هي التناسب ، على حين أن المحسوسات المفرطة هي علة الألم أو الفساد .

(١) أي ليس بواجب أن تزول أو تبقى ما . وهنا نجد أرسطو يرفض أي تفسير نسي . وليس وجود العالم الخارجي وظيفة من وظائف إحساسنا ، مادامت المحسوسات يمكن أن توجد بالقوة مستقلة عن الذي يحس بها [ت] .

(٢) كلا في اليوناني [قنواتي] .

المحسوسات المتغيرة

كل حاسة هي إذن خاصة بمحسوسها توجد في عضو الحس من حيث هو كذلك ، وتحكم على الصفات المميزة للمحسوس المقابل له . مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود ، والذوق بين الحلو والمر ، والأمر كذلك أيضا في الحواس الأخرى ، ولكن لما كان حكمنا يقع أيضا على الأبيض والحلو ، وعلى كل محسوس في صلتة بمحسوس آخر ، فبأى مبدأ ندرك تبايرها . يجب أن يكون ذلك بحاسة من حيث إننا أمام المحسوسات . ومن هنا يتضح أيضا لماذا لا يكون اللحم العضو الأخير للحس ، إذ يكون في هذه الحالة من الواجب أن ما يحكم ^(١) يحكم بملاقة المحسوس . ويترتب على ذلك أنه لا يمكن الحكم بقوة متفرقة أن الحلو يختلف عن الأبيض : ويجب أن تكون هناك قوة واحدة تترك كلاً منهما بوضوح . وإلا يكف أن أرى أحدهما وأن ترى أنت الآخر كى يظهر الفرق بينهما . ولكن يجب أن تكون هناك قوة واحدة هي التي تقول هذا الفرق ، لأننا نقول إن الحلو غير الأبيض . فما يميز هو إذن قوة واحدة تعقل وتترك كما تميز - يظهر إذن أنه ليس يمكن الحكم على المحسوسات للمتفرقة بأعضاء متفرقة . أما أنه لا يمكن أن يحكم عليها في أوقات متفرقة ، فهذا ما سوف نبينه ، ذلك أنه لما كانت نفس القوة هي التي تقول إن الحسن والقيح متميزان ، وكذلك أيضا فإنها عندما تقول على شيء بأنه مختلف تقول على الآخر إنه كذلك (ولفظ « عندما » هنا ليس بالعرض بالنسبة للقول أعنى بالعرض المعنى الذى أثبت فيه الآن أن شيئا يختلف عن غيره ، دون ذكر تخالفهما بالفعل في الوقت الحاضر . على العكس فإن هذه القوة تقول على النحو التالى : فهى تحكم فى الآن ، وتحكم أن الأشياء مختلفة بالفعل فى الآن) لهذا إذن كانت القوة تحكم فى وقت واحد ؛ فهى لذلك وحدة لا تنفصل فى وقت لا تنفصل .

ولكن [قد يُعترض] بأنه يستحيل فى الشيء الواحد أن يتحرك حركات متضادة فى وقت واحد ، إذ أن هذا الشيء غير منقسم ، وفى وقت غير منقسم .

نظرية مؤقتة

فإذا كان المحسوس حلوا ، فإنه يترك الحاسة أو التفكير بنحو معين ، على حين أن المر

(١) أى الحس المشترك [ت] .

يحرك بنحو مضاد ، والأبيض بنحو آخر . فهل إذن ما يحكم^(١) هو في نفس الوقت من جهة لا ينقسم ، ولا ينفصل بالعدد من جهة ، ومتفصل بالجواهر من جهة أخرى ؟ فيكون المنقسم هو ما يدرك المحسوسات المنقسمة من وجه ، إلا أنه من وجه آخر يدركها هذا المنقسم من حيث إنها لا منقسمة ، لأنه قابل للقسمة بالجواهر ، غير قابل للقسمة بالمكان والعدد .

اعتراض

أو أن هذا الحل مستحيل ؟ ذلك أنه بالقوة فقط الشيء الواحد اللاقابل للقسمة يستطيع أن يكون المتضادين معا ، وليس ذلك بالجواهر : بل يصبح متقسما بإخراجه إلى الفعل ، ولا يمكن أن يكون في نفس الوقت أبيض وأسود ويترتب على ذلك أنه لا يمكن أن يقبل صور الأبيض والأسود [إذا سلمنا] ، أنه بهذا الجنس من القبول يكون الإحساس والتفكير .
التشبيه بالنقطة

ويشبه أن يكون هذا كما هو في النقطة التي يسميها بعض الفلاسفة^(٢) ، وهي تعد واحدة أو اثنتين^(٣) ، ومن حيث كذلك يمكن أن تنقسم . وإذن فالقوة التي تحكم واحدة من جهة أنها لا تقبل القسمة ، وهي تحكم على الشئين معا ، ولكن من جهة أنها قابلة للقسمة فإنها ليست واحدة إذ أنها تستعمل النقطة الواحدة مرتين في وقت واحد . وإذن فمن جهة أنها تنظر إلى الطرف على أنه اثنان فإنها تحكم على شئين ، وعلى شئين منفصلين بقوة منفصلة بتوحد ما ، ولكن من حيث إنها تنظر إلى الطرف كأنه شيء واحد فإنها تحكم على شيء واحد وتترك المحسوسات في وقت واحد .

فقد ذكرنا إذن ما فيه الكفاية فيما يختص بالمبدأ الذي يكون به الحيوان قادرا على الإحساس .

(١) أي الحس المشترك [ت] .

(٢) إشارة إلى الرياضيين على وجه العموم [روديه] .

(٣) النقطة الهندسية إما منقسمة وإما لا منقسمة بحسب اعتبارها واحدة أو اثنتين . فهي على الخط قد تكون نهاية جزء من هذا الخط ، ونهاية الجزء الآخر [ت] .

(٣)

التفكير والإدراك والتخيل - القول في التخيل

الإحساس والتفكير :

هناك إذن^(١) صفتان أساسيتان تميزان ما تُعرَّف به النفس : الأولى الحركة الموضعية ، والثانية التفكير والحكم والإحساس^(٢) . ومن جهة أخرى يذهبون عادة إلى أن التفكير والعقل كأنهما نوع من الإحساس (لأن النفس في كلا الحالتين تميز وتعرف شيئا موجودا) . وأن قدماء الفلاسفة^(٣) يوحِّثون بين الحكم والإحساس^(٤) (فهذا أنا دوقليس يقول : « يزيد العقل في الإنسان بما يقدم إلى الحواس » ، ويقول في كتاب آخر : « ومن هنا يحصل عند الإنسان دائما أفكار تتغير » ، وتدل أقوال هوميروس على نفس الشيء إذ يقول : « لأن هذا هو العقل [في الإنسان] » فجميع هؤلاء يعتقدون أن التفكير كالإحساس شيء جسماني ، وأن الشيء يُترك ويفكر بالشيء ، كما يتنا في أول هذا الكتاب^(٥) .

رفض المذهب :

ومع ذلك فمن الواجب عليهم في نفس الوقت أن يبيّنوا علة الخطأ وهو ظاهرة توجد في الحيوانات بوجه خاص ، وتقع النفس فيه أغلب حياتها . ويترتب بالضرورة [في مذهبهم] إما ، كما يذهب بعض الفلاسفة^(٦) ، أن جميع الظواهر صادقة ، وإما أن عماسة اللاشعير هي التي تُحدث الخطأ . لأن هذا هو ضد معرفة الشئ بالشيء . ولكنهم يسلمون عادة بأن الخطأ في الأضداد كالعلم بها شيء واحد) . - فمن البين كما نقول إذن ، أن الإحساس والعقل ليسا أمرا واحدا ، ذلك أن أحدهما يشترك فيه جميع الحيوانات ، والآخر عند صغير فقط ، وأبضا فإن التفكير (الذي يشمل المستقيم وغير المستقيم من حيث إن التفكير عقل ، وظن صادق ، وغير المستقيم أضدادها) ليس هذا التفكير مطابقا للإحساس

(١) في تفسير فيلوبون أن قدماء الفلاسفة عرفوا النفس بأمرين : الحركة الموضعية من جهة ، والتفكير والحكم والإحساس من جهة أخرى . وعندما أن التفكير والإحساس شيء واحد ، مع أنه من الواضح أن الإحساس والتفكير مختلفان [ت] .

(٢) انظر ما بعد الطيبة ١٠٠٩ ط ١٢ - وهم أنباد وقلبي ، وديمقريطس ، وبارمنيدس ، بل هوميروس أيضا [ت] .

(٣) الكتاب الأول للمقالة الثانية .

(٤) مثل بروتاجوراس الذي يرفض أرسطو مذهبه بوجه خاص ، انظر ما بعد الطيبة ١٠٠٩ و ٦ - والمقالة الأولى ٢٠٤ و ٢٨ [ت] .

كذلك ، لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائما ، ويوجد عند جميع الحيوانات ، على حين أن التفكير قد يكون خطأ كما يكون صوابا ، ولا يوجد إلا عند الكائنات التي لها عقل^(١) . - أما التخيل فهو شيء متميز عن الإحساس والتفكير ، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس وأنه بدون التخيل لا يحصل الاعتقاد . أما أن التخيل ليس تفكيراً ، ولا اعتقاداً ، فهذا واضح ، ذلك أن التفكير متوقف علينا كما نريد (لأننا نستطيع أن نتخيل شيئاً أماناً كما يفعل أولئك الذين يرتبون الأفكار في مواضع معينة للذاكرة ويكونون منها صوراً) على حين أن الظن لا يتوقف علينا ، لأن الظن الذي يحدث عندنا ، إما أن يكون صادقاً ، وإما أن يكون كاذباً ؛ وأيضاً فإننا حين يحصل عندنا ظن بأن شيئاً مرعباً أو مخيفاً ، نتفعل في الحال ، وكذلك إذا كان الشيء مطمئناً .

أما إذا كنا تحت تأثير التخيل فإننا نتصرف كما لو كنا تأمل في صورة الأشياء التي توحى بالخوف أو الأمن^(٢) . - وهناك أيضاً أنواع من الاعتقاد : العلم والظن والعقل وأضدادها ولكن التمييز بين هذه الأنواع يجب أن يُبحث في موضع^(٣) آخر .

التخيل :

ولنعد إلى القول في التفكير : لما كان التفكير مختلفاً عن الإحساس وكان يبدو من أمره أنه يشمل التخيل من جهة ، والاعتقاد من جهة أخرى ، فيجب بعد تحديد طبيعة التخيل أن نفحص أيضاً عن الاعتقاد . إذا كان التخيل إذن هو القوة التي بها نقول إن الصورة تحصل فينا ، وإذا ضربنا صفحاً عن استعمال للجواز لهذا الاصطلاح ، فإننا نقول إن التخيل ليس إلا قوة أو حالة نحكم بها ، ونستطيع أن نكون على صواب أو خطأ . والأمر كذلك في الإحساس والظن والعلم والتعقل .

ليس التخيل إحساساً :

أما أن التخيل يختلف عن الإحساس فهذا بين . وهناك الأسباب : ذلك أن الإحساس أما قوة وإما فعل ، مثال ذلك البصر والإبصار . على العكس قد توجد الصورة في

(١) يميز ابن رشد بين التخيل والإحساس فيقول : « وقد تفارق هذه القوة أيضاً قوة الحس فإن كثيراً ما نكذب بهذه القوة ، ونصدق بقوة الحس ، ولا سيما في محسوساتها الخاصة ، ولذلك كثيراً ما نسمي المحسوسات الكاذبة تخيلاً » .

(٢) يعني أنه لا يحدث عندنا انفعال [قنواقي] .

(٣) لعل أرسطو يقصد كتاب الأخلاق النيقوماخية الجزء السادس الفصل الثالث [ت] .

غيتها^(١) كالصور التي نشاهدها في النوم . - وأيضا فإن الإحساس حاضرا دائما^(٢) ، وليس التخيل كذلك . ومن جهة أخرى إذا كان التخيل والإحساس شيئا واحدا بالفعل ، فيجب أن يكون التخيل موجودا في جميع الحيوانات ، ولكن يبدو أن الأمر ليس كذلك كالحال في النمل والنحل والدود^(٣) - وأيضا فإن الإحساسات صادقة دائما ، على حين أن الصور في معظم الأحيان كاذبة - وأيضا فتحن لا نقول حين نوجه نظرنا إلى المحسوس إنه يظهر لنا كصورة إنسان مثلا ، بل نقول ذلك حين لا تكون مشاهدتنا واضحة (وعندئذ يكون الإحساس صادقا أو كاذبا)^(٤) . - وأخيرا ، كما ذكرنا من قبل ، فإن الصور البصرية تظهر حتى إذا كانت العين مغمضة .
وليس ظنا :

إلا أن التخيل لا يمكن أن يكون أحد الأمور الصادقة دائما ، كالحال في العلم أو التعقل ، لأن التخيل قد يكون كاذبا أيضا . يبقى إذن أن ننظر هل هو الظن ، لأن الظن قد يكون صادقا أو كاذبا . إلا أن الظن يكون مصحوبا باعتقاد قوى (ذلك أنه لا يمكن ألا يعتقد صاحب الظن فيما يظنه) ولكن لا يوجد الاعتقاد القوى في أي حيوان ، على حين أن التخيل يوجد عند عدد كبير منها .
وليس ظنا مصحوبا بالإحساس :

وأیضا فإن كل ظن يصحبه اعتقاد قوى ، وكل اعتقاد قوى إقناع ، وكل إقناع عقل ، ولكن من بين الحيوانات ما يوجد عنده تخيل دون العقل - فمن الواضح عندئذ أن التخيل ليس هو الظن المصحوب بالإحساس ، ولا الظن الحاصل عن الإحساس ، ولا المركب من الظن والإحساس ، لما ذكرناه ، ولأنه في مذهبهم يكون موضوع الظن

(١) أى في غيبة الإحساس بالقوة والإحساس بالفعل [ت] .

(٢) المقصود هنا الإحساس بالقوة إذ أن ملكة الحس حاضرة دائما في سائر الحيوان [ت] .

(٣) المقصود أن الإحساس يشمل الإنسان والحيوان ، أما التخيل فخاص بالإنسان ، وبعض الحيوان فقط . ويضيف ابن رشد فرقا آخر « وأیضا فإن نفس من الأمور الضرورية لنا ، وليس كذلك التخيل ، بل لنا أن نتخيل الشيء وألا نتخيله . وهنا أحد فروق ما بين هذه القوة وقوة الظن » . ويقول فيما يختص بالحيوان « ومن هذه الجهة نظن أن هذه القوة ليس توجد لكثير من الحيوان كالود والنواب وقوات الأصداف . وذلك أننا نرى هنا الصنف من الحيوان لا يتحرك إلا بحضور المحسوسات . ويشبه أن يكون هنا الصنف من الحيوان إما أن لا يوجد له تخيل أصلا ، وإما إن وجد فغير مفارق للمحسوس » .

(٤) جميع المفسرين يسمون هذه الجملة بين حاصرتين لعدم صحتها [ت] .

ليس شيئاً آخر إلا موضوع الإحساس : أعنى أن التخيل يكون المركب مثلاً من الظن بالأبيض والإحساس بالأبيض ، لأنه لا يمكن أن يتج عن الظن بالخير والإحساس بالأبيض . فإن تخيل إذن هو في هذا المذهب أن نظن عن الشيء الذى نحس به ، وليس ذلك بالعرض . إلا أننا فى الحقيقة نترك بالإحساس أشياء كاذبة يحصل لنا عنها فى نفس الوقت اعتقاد صادق ، مثال ذلك أن الشمس تظهر فى حجم قطره قدم ، ومع ذلك نعتقد أنها أعظم من الأرض المسكونة . ويترتب على ذلك إما أننا قد عدلنا عن الظن الصادق الموجود فينا ، ولو أن الشيء لم يتغير ولم يحصل عندنا سهو أو عدول عن اعتقادنا ، وإما أن نحفظ بالظن الصادق الموجود فينا ، وعندئذ يكون الظن نفسه بالضرورة ، صادقاً وكاذباً معاً . ومع ذلك لا يمكن أن يصبح الظن الصادق كاذباً إلا فى الحالة التى يتبدل فيها الشيء بغير علمنا . ويترتب على ذلك أن التخيل ليس أمراً من هذه الأمور^(١) ولا المركب منها .

ولكن ما دام الشيء المتحرك يمكن أن يحرك غيره بدوره ؛ وكان التخيل كما يظهر ضرباً من الحركة ، ولا يمكن أن يحصل بدون الإحساس ، ولكن فى الكائنات التى تحس فقط ، وعن أشياء هى موضوعات الإحساس ؛ وكانت الحركة يمكن أن تحصل عن الإحساس بالفعل أيضاً ؛ وكانت هذه الحركة بالضرورة شبيهة بالإحساس ؛ فإذا سلمنا بهذه المقدمات ، فالحركة التى هذه طبيعتها يجب بالضرورة ألا تكون قادرة على الوجود بدون إحساس وأن تنتمى إلى الكائنات التى لا تحس ، وثانياً أن تجعل صاحبها قادراً على أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال ، وأخيراً أن تكون نفسها صادقة أو كاذبة . — أما لماذا كانت النتيجة الأخيرة فذلك لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائماً أو على الأقل لا يصيبه الخطأ إلا فى النادر . ثم يحصل الإدراك بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض ، وعندئذ يمكن أن يحدث الخطأ ، لأنه أن يكون المحسوس أبيض فهذا أمر لا نخطئ فيه ، ولكن أن يكون الأبيض هذا الشيء أو ذلك فهذا ما يمكن أن نخطئ فيه . وثالثاً هناك إدراك المحسوسات المشتركة ، نعنى المحسوسات المشتقة عن المحسوسات بالعرض ، والتى تنتمى إليها المحسوسات الخاصة أعنى مثلاً الحركة والمقدار ، وهما أعراض للمحسوسات الخاصة ، وفيهما يقع معظم الخطأ فى الإحساس . لكن

(١) أى الظن والإحساس (ت) .

الحركة الحاصلة عن أثر الإحساس بالفعل ، تختلف باختلاف هذه الأنواع الثلاثة من الإحساسات . فالنوع الأول^(١) مادام الإحساس حاضرا أم غائبا ، ولا سيما إذا كان المحسوس بعيدا .

تعريف التخيل :

فإذا لم يكن فى التخيل صفات أخرى غير التى ذكرنا ، وكان كما وصفنا ، فيكون التخيل الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل . ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية فقد اشتق التخيل « فنتاسيا » Phantasia اسمه من النور « فاوس » Phaos إذ بدون النور لا يمكن أن نرى ، ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الإحساسات فإن الحيوانات تفعل أفعالا كثيرة بتأثيرها ، بعضها لأنها لا يوجد عندها عقل ، وهذه هى البهائم ، وبعضها الآخر لأن عقلها يُظلم بالانفعال ، أو الأمراض ، أو النوم ، كالحال فى الإنسان . وفى القدر الذى ذكرناه عن طبيعة التخيل وعلته كفاية .

(٤)

العقل المتفعل

العقل :

ولننظر الآن فى جزء النفس الذى به تعرف وتفهم سواء أكان هذا الجزء مقارقا أم لم يكن مقارقا من حيث المقدار ، بل حسب العقل فقط . وعلينا أن نفحص ما يميز هذا الجزء وكيف يحصل التعقل .
العقل أو الفكر :

إذا كان التعقل إذن شبيها بالإحساس ، فيكون التفكير إما انفعالا عن المعقول ، وإما أمرا آخر من هذا الجنس . يجب إذن أن يكون هذا الجزء من النفس لا يتفعل مع قدرته على قبول الصورة ، وأن يكون بالقوة شبيها بهذه الصورة دون أن يكون هذه الصورة نفسها ، وأن يكون العقل بالنسبة إلى المعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات . يجب إذن أن يكون العقل بالضرورة من حيث إنه يعقل جميع الأشياء ، غير ممتزج كما يقول

(١) الحركة (هى التخيل) من النوع الأول (ت) .

« أنكساجوراس » حتى يستطيع أن يأمر أى يعرف ، لأنه حين يُظهر صورته إلى جانب الصورة الغريبة ، فإنه يخترع سبيل هذه الصورة وبحول دون تحقيقها .
العقل بالقوة مكان الصور :

وإذن فليست له طبيعة نخصه إلا أن يكون بالقوة ، وهكذا ، فإن هذا الجزء من النفس الذى يسمى عقلا (أعنى بالعقل ما به تفكر النفس وتصور المعاني) ليس شيئا بالفعل قبل أن يفكر . ولهذا السبب أيضا يجدر بنا ألا نقول إن العقل يمتزج بالجسم ، إذ يصبح عندئذ ذا صفة محدودة ، إما باردا أو حارا بل قد يكون له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس ، ولكن فى الواقع ليس له أى عضو . ولذلك قد أصاب من زعم^(١) بأن النفس مكان الصور ، على أن هذا لا يصدق على النفس بأكملها ، بل على النفس العاقلة ، ولا يصدق على الصور بالفعل ، بل على الصور بالقوة . — أما أن عدم انفعال قوة الحس وعدم انفعال قوة العقل لا يتشابهان فهذا يبين إذا نظرنا إلى أعضاء الحس والحاسة . ذلك أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوى ، مثال ذلك أننا لا ندرك الصوت عقب سماع أصوات شديدة ، وكذلك لا نستطيع أن نبصر أو نشم عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة . لأن العقل عندما يعقل معقولا شديدا فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة ، ذلك أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن ، على حين أن العقل مُفارق له ، إلا أن العقل متى أصبح المعقولات .
العقل المستفاد :

على المعنى الذى نسمى به « العالم » ذلك الذى بالفعل (وهو ما يحصل للعالم حين يستطيع أن ينتقل إلى الفعل بنفسه) فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل ، وأيضا فإنه يكون عندئذ قادرا على أن يعقل ذاته .

كيف ندرك الصورة والماهية :

ولما كان المقدار يختلف عن ماهية المقدار ، والماء يختلف عن ماهية الماء (والأمر كذلك فى كثير من الأشياء الأخرى لا فى جميعها لأن بعضها يتطابق)^(٢) فإننا نحكم

(١) يشير أرسطو إلى أفلاطون [ت] .

(٢) أى أن الشيء وماهيته واحد [ت] .

على ماهية اللحم وعلى اللحم نفسه إما بقوى مختلفة وإما بنفس القوة ولكن بطرق شتى^(١) لأن اللحم لا يوجد مستقلا عن المادة بل كتجويف الأنف : صورة معينة في مادة معينة . إننا نحكم إذن بقوة الحس على البارد والحر وعلى جميع الصفات التي تكون عن تناسب في اللحم ولكننا نحكم بقوة أخرى إما مفارقة للحس وإما مضافة إليها كنسبة الخط المنكسر حين يستقيم إلى الخط المنكسر نفسه - على ماهية اللحم - والأمر كذلك أيضا في المجردات ، فالمستقيم يشبه تجويف الأنف لأنه مع المتصل . إلا أن ماهيته ، إذا كانت ماهية المستقيم مختلفة عن المستقيم ، شيء آخر . ولنقل مثلا إن المستقيم الزوج . إنه إذن بقوة أخرى مختلفة أو بنفس القوة ولكن بطرق أخرى نميزها على وجه العموم إذن كما أن موضوعات المعرفة مفارقة لهيولائها فالأمر كذلك في [أفعال] العقل . بعض الصعوبات :

وها هنا صعوبة : إذا كان العقل بسيطا ولا متفعلا ، وكان كما يقول « أنكساجوراس » لا يشارك أي شيء آخر ، فكيف يعقل إذا كان التفكير انفعالا ما ؟ ذلك أنه من حيث إن شيئين يشتركان في أمر ، فنقول عن أحدهما إنه يفعل ، وعن الآخر إنه يتفعل - وأيضا : هل العقل نفسه معقول ؟ لأنه عندئذ إما أن يكون في المعقولات الأخرى عقل ، إذا لم يكن معقولا بشيء آخر غير ذاته ، وإذا كان المعقول واحدا بالنوع ، وإما أن يكون هناك عنصر غريب يمتزج بالعقل هو الذي يجعله معقولا ، كما هو الحال في المعقولات الأخرى - أم هل الأولى بنا أن نعود إلى تمييزنا السابق عن الانفعال من أنه يتسم بفضل عنصر مشترك فنقول إن العقل هو بالقوة وبوجه ما المعقولات نفسها ، إلا أنه بالفعل ليس أي واحد منها قبل أن يعقل ؟ ويجب أن يكون الأمر فيه كالحال في اللوح الذي لم يكتب فيه شيء بالفعل : فهذا بالضبط هو الحال في العقل ، - وأيضا فإن العقل نفسه معقول كسائر المعقولات . ذلك أنه فيما يختص بالأمور غير « الهولانية » العاقل والمعقول واحد ، لأن العقل النظري وما يعرفه شيء واحد . (أما لماذا لا نفكر دائما فسوف نفحص عن ذلك) وعلى العكس الأشياء الهولانية لا توجد فيها المعقولات إلا بالقوة

(١) يقول تريكو إن هذه الفقرة من كلام أرسطو تثير صعوبات كثيرة ، ولم يفتي الشراح على تفسيرها وتفسير تامسوطوس ثم سبليتيوس أسهل التفسير ، وهو الذي تبناه هكس . ويقصد أرسطو أن قوة الحس تكفي في إدراك المحسوس كاللحم مثلا . أما إدراك الماهية ، أي صورة اللحم ، فهنا يرجع إلى قوة أخرى ، هي العقل ، nous ، وهو الذي يدرك إما الصورة المتحققة في الهيول وإما الصورة المفارقة لها .

فقط ، ويترتب على ذلك أن الأشياء الهولانية تعرى عن العقل (لأن العقل بالقوة لهذه الأشياء بدون هيولاهما) أما العقل فهو معقول^(١) .

(٥)

العقل الفعّال

العقل المتفعل والفعال

ولكن ما دمنا في الطبيعة كلها نميز أولا ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع (وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع) ثم شيئا آخر هو العلة والقاعل لأنه يحدثها جميعا ، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن إلى هيولاه فمن الواجب ، في النفس أيضا ، أن نحدد هذا التمييز . ذلك أننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حال شبيه بالضوء : لأنه ، بوجه ما ، الضوء أيضا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل . وهذا العقل هو المفارق للامتفعل غير المتمرج ، من حيث إنه بالجواهر فعل ، لأن القاعل دائما أسمى من المتفعل ، وللبداً أسمى من الهيولى ، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد . أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد ، ولكنه ليس متقدما^(٢) بالزمان على الإطلاق ، ولا نستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى . وعندما يفارق^(٣) فقط يصبح مختلفا عما كان بالجواهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا . (ومع ذلك

(١) يقول ابن رشد في تلخيصه : وما يخص أيضا هذا الإدراك العقل أن الإدراك فيه هو للمدرك . ولذلك قيل : إن العقل هو المعقول بعينه . والسبب في ذلك أن العقل عندما مجرد صور الأشياء من الهيولى ويقبلها قبولاً غير هيولاني ، يمرض له أن يعقل ذاته ، إذ كانت ليس تصير المعقولات في ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو ما بين لكونها معقولات أشياء خارج النفس

(٢) أى متقدما على العلم بالفعل . فالعلم بالقوة يتميز عن العلم بالفعل ، وعن موضوع العلم تبعا لذلك [ت] (٣) يمكن أن تفهم المقارنة على النحو الآتي : العقل الفعّال يفارق العقل المتفعل بالتجريد ، وعندئذ فقط يكون هو وماهية شيئا واحدا ، ولا يتميز عن ماهيته . هذا هو تفسير زرابلا ومكس . ولكن يمكن أن تقتضى أن أرسطو يقصد مقارنة حقيقية للعقل الفعّال ، وأن غاية هذه المقارنة تأكيد سمو العقل الفعّال وأزليته [ت]

فإننا لا نتذكر لأنه غير متفعل ، على حين أن العقل المتفعل فاسد^(١) وبدون العقل
الفعّال لا نعقل^(٢) .

(٦)

أفعال العقل : تعقل الأشياء المركبة ، والأشياء اللامتنقصة

الحكم يؤلف أو يفرق

يحصل تعقل الأشياء اللامتنقصة في الأمور التي لا يمكن أن يقع فيها غلط ،
ولكن الأشياء التي يجوز عليها الخطأ والصواب ، ففيها تركيب من معان ، وكأنها
معنى واحد . وكما يقول أبداوقليس : « وحيث ظهر إلى الوجود رعوس كثيرة
لا رقاب لها » ثم اجتمعت بعد ذلك بالحبية ، فكذلك هذه المعاني كانت متفرقة

(١) يقول تريكو : إن تفسير هذه الفقرة التي وضعها بين حاصرتين صعب ، وهناك شروح عدة .

(أ) عند فلوطرخس وفيلوبون أن هناك أخطاء في التذكر تزيد مع الشيخوخة .

(ب) عند ثامسطيوس وسمبليوس وروديه ، أننا لا نحفظ بعد الموت بأي ذكرى للحياة الماضية .

(ج) عند ترندلبرج ، وويل ، وسميل ، أننا لا نذكر في الحاضر حياتنا الماضية .

(د) عند هكس أن العقل الفعال لأن موضوعه أزلي لا يعقل أي ذكرى .

ويرجع تريكو الرأي الثاني وهو أن الفكرة لا تعيش بعد الموت ، لأن العقل الفعال لا يتصل ولا يحفظ بأي أثر
للزمان أو ظروف الحياة . أما العقل المتفعل فإنه يتأثر بالظروف ، ويفسد عند موت الشخص .

(٢) هذه العبارة الأخيرة تفهم على أنحاء ، فقد ترجم : بدون العقل المتفعل لا يعقل العقل الفعال شيئا (سمبليوس
وزرايلا وترندل ويوتس) أو : بدون العقل الفعال لا يعقل العقل المتفعل شيئا (هكس) . أو : بدون العقل المتفعل
لا نعقل . أو : بدون العقل الفعال لا نعقل . وقد أثار تريكو التفسير الأخير الذي ذهب إليه روس [ت] .

[تعلق على الفصل السابق]

ناقش ابن رشد للمقولات الأزلية الموجودة في العقل الفعال وصلتها بالعقل المتفعل أو الميولاني ، وهنا هو تفسيره :
« أما من يضع هذه المقولات موجودة بالفعل دائمة وأزلية فليس لها ميول إلا على التشبيه والتجوز ، إذ كانت
الميول هي أخص أسباب الحدوث : وذلك أن معنى الميول على هذا الرأي ليس يكون شيئا أكثر من الاستعداد للحادث
الذي به يمكن أن تتصور هذه المقولات وتذكرها ، لا على أن هذا الاستعداد هو أحد ما تنقسم به هذه المقولات
إذا قبلها ، كالحال في الاستعداد الميولاني الحقيقي . ولذلك قد يمكن أن يتصور هذا الاستعداد حادثا والمقولات
التي قبلها أزلية على هذه الجهة ، وهي الجهة التي ينبغي أن يقول بها كل من يضع هذه المقولات موجودة دائما
ويصل بها . وأما ثامسطيوس وغيره من القدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التي يسمونها العقل الميولاني أزلية
ويضعون المقولات الموجودة فيها كقوة فاسدة لكونها مرتبطة بالصورة الخيالية . وأما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا
وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون وهم لا يشعرون أنهم يناقضون . ذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه
المقولات موجودة أزلية أنها حادث ، وأنها ذات ميول أزلية أيضا ... »

وخلاصة رأي ابن رشد ، وقد نقلنا بعضه ، أن العقل المتفعل استعداد فقط ، وليست مفارقة العقل الفعال مفارقة
حقيقية . ومن أراد التوسع فعليه بالرجوع إلى نص ابن رشد [الإلهاني]

أولاً ، ثم أصبحت مركبة ، مثال ذلك معاني مالا يقاس وقطر المربع . أما فيما يختص بالأشياء للماضية والمستقبلية ، فإن الزمن يتدخل كعنصر مضاف في تركيبها ، ذلك أن الخطأ^(١) يوجد دائماً في التركيب ، لأننا حين نحكم على الأبيض أنه لا أبيض ، فإننا ندخل اللا أبيض في التركيب ويمكن أيضاً أن نسمى جميع هذه المركبات قسمة . ومهما يكن من شيء فليس الخطأ والصواب في قولنا إن كليون أبيض فحسب ، بل كذلك في أنه كان أو سيكون ، والمبدأ الذي يوحد كلاً من هذه المركبات هو العقل .

تعقل المعاني الكلية

ولما كان اللامتقسم يقال على معنيين : إما اللامتقسم بالقوة ، وإما بالفعل ، فليس ما يمنع أن نعقل اللامتقسم عندما نعقل الطول (لأنه لا متقسم بالفعل) في زمن لا متقسم ، فالزمن يكون منقسماً أو لا منقسماً كالطول — فلا نستطيع إذن أن نقول ما جزء الطول الذي يعقله العقل في كل نصف من الزمن ، لأن الكل إذا كان لا منقسماً ، فالنصف لا يوجد إلا بالقوة ، ولكن العقل إذا عَقَلَ كل نصف على حدة ، فإنه يقسم الزمن كذلك ، وعندئذ يكون كأنه يعقل أطوالاً كثيرة ، فإذا عقل العقل الطول مكوناً من نصفين ، فإنه يعقل في زمن مكون أيضاً من نصفين^(٢) أما اللامتقسم ، بالصورة لا بالكم ،

(١) تكلم أرسطو عن مله في الخطأ والصواب في كتاب الممارسة وفي ما بعد الطبيعة . وعلاصته أن الخطأ ينشأ عن فساد تركيب العناصر البسيطة التي منها تتألف الأشياء الطبيعية . [عن تريكوا] .
ويقول حين في تلخيص كتاب النفس المنسوب إليه : « ثم أعمر [أرسطو] حتى يصدق العقل وحتى لا يصدق العقل : إذا وصف الأشياء البسيطة القائمة بنفسه صدق ... وإذا وصف الأشياء المركبة ، أى الأجسام ، فربما صدق في وصفه إياها ، وربما لم يصدق ، لأن صور الأشياء المركبة ليست معقولة بجوهر ، بل إنما هي معقولة بعرض ... » .

(٢) يجيب أرسطو هنا عن اعتراض يرجح أنه من أصل ميخارى ، ويذكرنا بالحجج المشهورة التي أثارها زنون الإيلي ، ونحى : كيف نعقل كلاً لا منقسماً في زمن منقسم ؟ إذ يجب أن نعقل نصف المستقيم في نصف الزمن ، ونصف نصف المستقيم في نصف نصف الزمن ، وهكذا إلى ما لا نهاية له . وجواب أرسطو يستند إلى التوازي بين المتصل والزمان من جهة القوة والعقل . فالزمان من حيث إنه لا متقسم كالخط المستقيم المتصل ، فهو لا متقسم بالفعل ، منقسم بالقوة ، ويعقل بعقل لا متقسم بالفعل ، بل منقسم بالقوة [ت] .

ويقول حين في تلخيصه « إن المعقولات لا تتجزأ ، وهي التي يعرفها العقل معرفة صحيحة مثل الحدود ، أخص الأشياء المفردة والصور الحيوانية ، والكم المتصل ، فإنه وإن كان يتجزأ في طبيعته ، لكنه إذا كان متصلاً قيل إنه لا يتجزأ . فأوائل الكمية لا تتجزأ أعنى النقطة والخط والسطح وأما الشيء الذي لا يتجزأ حقاً فالمعقول الذي لا يهول له فإنه لا يقبل التجزئة إلا بالزعم » .

فإننا نعقله في زمن لا منقسم ، وبفعل للنفس لا منقسم ومع ذلك فإن تعقل اللامنقسم وزمن هذا التعقل ، بالعرض فقط ، لا على نحو اللامنقسم بالفعل .

ذلك أننا نعقله على نحو ما نعقل أن اللامنقسم بالفعل لا منقسم . ومع ذلك فإن هذا اللامنقسم بالفعل يوجد فيه شيء لا منقسم (ولكنه لا مفارق أيضا) هو الذي يحدث وحدة الزمن والطول ، وهذا العنصر اللامنقسم موجود كذلك في كل متصل زمنا كان أو طولاً . والنقطة ، وكذلك كل قسمة ، وكل ما لا ينقسم على هذا النحو ، تتضح لنا كالحال في العدم . ونستطيع أن نقول كذلك في الأحوال الأخرى ، كالحال مثلا في معرفة الشر أو الأسود ، لأننا بأضدادهما نعرفهما بنحو ما ، ولكن العقل الذي يعرف ، يجب أن يكون هذا الضد بالقوة ، وأن يكون وإياه شيئا واحدا . فإذا وجدت علة لا ضد لها ، عقلت نفسها ، وتكون موجودة بالفعل ومفارقة .

قد يكون العقل صادقا دائما

جملة القول : كل قضية تثبت محمولا لموضوع كالحكم نفسه . ولذلك فهي دائما إما صادقة وإما كاذبة . وليس الأمر في العقل كذلك دائما : إذا كان موضوعه للماهية بمعنى حقيقة الشيء فهو صادق دائما ، ولكن ليس حين يثبت محمولا لموضوع . لكن كما أن الإدراك بالبصر لمحسوسه الخاص يكون دائما صادقا (أما إذا كان الأبيض إنسانا أو لا إنسان فالإدراك ليس دائما صادقا في هذه المعرفة) كذلك الأمر في الأشياء العارية عن الهيولى .

(٧)

العقل العملي

العلم بالفعل وموضوعه شيء واحد . ولكن العلم بالقوة متقدم بالزمان في الشخص ، ولو أنه على الإطلاق ليس متقدما حتى في الزمان ، لأن كل ما يكون ينشأ عن موجود بالفعل ، فمن الظاهر أن المحسوس إنما يخرج قوة الحس التي كانت بالقوة إلى الفعل . وفي هذا الانتقال لا تنفعل الحاسة ولا تستحيل ، وإذن فهنا نوع آخر من الحركة ، لأن الحركة كما ذكرنا فعل الناقص ، على حين أن الفعل على الإطلاق ، أي فعل ما بلغ تمام كاله ، هو شيء آخر .

الحاسة التي تثبت وتنفى تطلب وتهرب

فالاحساس إذن شبيه بالقول البسيط أو التصور البسيط . ولكن إذا كان المحسوس لذينا أو مؤلما فإن النفس تطلبه أو تتجنبه بنوع من الإيجاب أو السلب ، والشعور باللذة والألم هو التأثير بقوة الحس ، كأنها متوسط ومتصل بالحسن أو القبيح من حيث هما كذلك . والحرب والنزوع إذن من أفعال هذه القوة ، وبمعنى آخر قوة النزوع وقوة الحرب لا تتميز إحداها عن الأخرى ، ولا تتميزان عن قوة الحس ، ولو أن ماهيتهما مختلفتان^(١) . وكذلك العقل

أما النفس الفكرية فإن الصور تجل فيها محل الاحساسات ، فإذا أثبتت الحسن ونفت القبيح ، هربت أو طلبت . ولهذا لا تعقل النفس أبدا بدون صور . وهذا ما يحصل مثلا من أن الهواء يؤثر في الخدقة بصفة ما ، ثم تؤثر الخدقة بدورها في شيء آخر (والسمع كذلك) . أما الشيء الأخير فواحد ، ويكون وسطا واحدا ولو أنه متعدد في ماهيته . أما عن المبدأ الذي به تحكم النفس بأن الحلو يختلف عن الحار فقد سبق أن بيناه ، ولكن يجب أن نعيد ذكره هنا : فهذا المبدأ هو شيء واحد بمعنى أن النهاية واحدة . وحدة الحواس

وهذه المحسوسات توجد في الحس المشترك الذي هو واحد بالتشكيك والعدد ، وتكون نسبة المحسوسات بعضها إلى بعضها الآخر في الحس ، كالنسبة بينها في الواقع ، لأنه ما الفرق بين صعوبة معرفتنا كيف نحكم على المحسوسات المختلفة بالجنس ، وصعوبة معرفتنا كيف نحكم على الأضداد كالأبيض والأسود مثلا ؟ ولنفرح إذن أن نسبة الأبيض ، إلى ب الأسود ، هي كنسبة جـ إلى د . فينتج عن هذا أنه يمكن أن نعكس التناسب ونقول

(١) يعتمد ابن رشد في تلخيصه عن نص أرسطو ، فهو يزعم أن العقل العمل موجود في كل إنسان ، والعقل النظرى عند بعضهم فقط . ويربط بين العقل العمل وبين الحس والتخيل ، ولكنه لا يذكر الألم واللذة . وهذا نص كلامه : « فهذه القوة هي القوة المشتركة لجميع الأناس التي لا يخلو إنسان منها وإنما يفاوتون فيها بالأقل والأكثر . وأما القوة الثانية [يريد العقل النظرى] فيظهر من أمرها أنها إلهية جدا ، وأنها إنما توجد في بعض الناس ، وهم المقصودون أولا بالخطبة في هذا النوع ، فنقول : أما أن هذه المعقولات العملية سواء كانت معقولات قوى أو مهن حادثة وموجودة لنا أولا بالقوة وثانيا بالفعل ، فذلك من أمرها بين ، فإنه يظهر عند التأمل أن جل المعقولات الحاصلة منها إنما تحصل بالتجربة ، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولا ، والتخيل ثانيا . وإذا كان ذلك كذلك فهذه المعقولات إذن مضطرة في وجودها إلى الحس والتخيل ، فهي ضرورة حادثة بمحلوها وقاسدة بفساد التخيل ... [إلى أن قال بعد بيان أثر التخيل في العقل العمل ، وكيف يحرك الحيوان] ... والعقل الذي يذكره أرسطو في السادسة من تقويماتها هو أيضا منسوب لهذه القوة بوجه ما » .

إن أ : جـ مثل ب : د . إذا كان إذن جـ د صفتين لموضوع واحد فإنهما مثل أ ب شيء واحد ولو أنهما متميزان بالماهية . والأمر كذلك في كل اثنين آخرين . وينطبق الاستدلال في حالة ما إذا كان أ هو الحلو ، و ب هو الأييض .
الصور تتحرك

فالقوة المفكرة تعقل إذن الصور^(١) في الأخيلة ، وكما أن ما يجب طلبه وتجنبه يتعين لهذه القوة في المحسوسات فكذلك ، حتى خارج الإحساس ، فإنها تتحرك عندما تتعلق بالصور . مثال ذلك عند إدراك أن الشعلة نار ، فإننا نعرف بالحس المشترك عند رؤيتها تتحرك أنها تدل على اقتراب العدو . ولكن في بعض الأحيان الأخرى نحسب ونترى بالأخيلة الموجودة في النفس أو بالأحرى بالمعاني - كأننا نبصرها - الحوادث المستقبلية بناء على الحوادث الحاضرة . وعندما نعلن أن هذا هو اللبذ أو المؤلم ، عندئذ نهرب أو نطلب ، والأمر كذلك في العمل على العموم . وأيضا فإن الأشياء المستقلة عن العمل ، نعى الصادق والكاذب ، هي من جنس الحسن والقيبح ، ولكن مع هذا الفارق على الأقل ، أن الكاذب والصادق يوجدان وجودا مطلقا ، والحسن والقيبح لشخص معين .
تعقل الأمور الرياضية

أما ما يسمى بالمجردات فالعقل يعقلها كما يعقل الأفطس : من حيث إنه أفطس لا نعقله مفارقا ، ولكن من حيث إنه تجويف (قط) إذا عقلناه بالفعل فإننا نعقله بنون اللحم الذي يتحقق فيه التجويف ، وهكذا فإن العقل حين يعقل الأمور المجردة ، يعقل الأمور الرياضية ، مع أنها ليست مفارقة كأنها مفارقة - وبوجه عام العقل بالفعل هو وموضوعاته شيء واحد أما هل يمكن أن يعقل العقل شيئا مفارقا دون أن يفارق هو نفسه المقدار أو لا يمكن ذلك ، فهذا ما تفحص عنه فيما بعد .

(٨)

العقل والحاسة والتخيل

خلاصة

والآن فلنلخص مذكرناه عن النفس عائدتين إلى القول بأن النفس من وجه هي

(١) المقصود بالصورة هنا الإيذس أو ال Forme

الموجودات نفسها . ذلك أن جميع الكائنات إما محسوسة وإما معقولة ، والعلم من أحد الوجوه هو وموضوعه شيء واحد ، كما أن الإحساس والمحسوس شيء واحد . ولكن كيف يكون ذلك ؟ هذا ما يجب أن تفحص عنه .

لا شيء في العقل لم يكن قبل ذلك في الحس

العلم والاحساس ينقسمان إذن بحسب موضوعاتهما ، فالعلم بالقوة والاحساس بالقوة يقابلان الأشياء بالقوة ، والعلم بالفعل والاحساس بالفعل يقابلان الأشياء بالفعل . وفي النفس قوة الحس وقوة العقل هما بالقوة نفس موضوعيهما ، أحدهما المعقول بالقوة ، والآخر المحسوس بالقوة . فبالضرورة كانت هذه القوى هي نفس موضوعاتها ، أو على الأقل نفس صورها . أما أن تكون نفس موضوعاتها ، فليس هذا ممكنا ، لأنه ليس الحجر هو الموجود في النفس بل صورته . وترتب على ذلك أن النفس شبيهة باليد ؛ ذلك أنه كما أن اليد آلة لآلات أخرى ، كذلك العقل صورة لصور ، والحاسة صورة للمحسوسات . ولكن من حيث إنه ، كما يظهر ، ليس هناك أي شيء يوجد مفارقا للمقادير المحسوسة ، فإن المعقولات توجد في الصور المحسوسة سواء المجردات التي تسمى كذلك أم سائر الصفات المحسوسات وأحوالها . ولهذا السبب من جهة ، فإننا في غيبة جميع الاحساسات لا نستطيع أن نتعلم أو نفهم أي شيء ، ومن جهة أخرى فإنه عند استعمال العقل يجب أن يكون مصحوبا بالأخيلة ، لأن الأخيلة شبيهة بالإحساسات ، إلا أنها لا هيولى لها . ومع ذلك فالتخيل يتميز عن الاثبات والنفى ، إذ يجب أن تتركب المعاني لتكوين الصادق أو الكاذب ، ولكن قد يقال فيم تختلف المعاني الأولية عن الأخيلة ؟ فنقول : إن هذه المعاني الأولية ، بل وسائر المعاني ، ليست أخيلة ، ولكنها لا يمكن أن تستغنى عنها^(١) .

(١) هذه الجملة الأخيرة على حسب تأويل مكس .

ثبت المراجع

أولا : مؤلفات أرسطو

1. The works of Aristotle, the loeb ed., in the Loeb Classical library, Harvard University Press, London, William Heinemann LTD, Menly, first printed 1933, reprinted 1956.

(أ) الترجمات العربية

- ٢ - أرسطو : المقولات ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، فى « منطق أرسطو » ، الجزء الأول ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٨ م .
- ٣ - أرسطو : العبارة ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، فى « منطق أرسطو » ، الجزء الأول ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٨ م .
- ٤ - أرسطو : التحليلات الأولى ، ترجمة تزارى ، تحقيق عبد الرحمن بدوى فى « منطق أرسطو » ، الجزء الأول ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٨ م .
- ٥ - أرسطو : التحليلات الثانية ، ترجمة أبو بشر متى بن يونس ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، « منطق أرسطو » ، الجزء الثانى ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤٩ م .
- ٦ - أرسطو : الطويقا (الجدل) ، ترجمة أبى عثمان الدمشقى ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، « منطق أرسطو » ، الجزء الثانى والجزء الثالث ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٩ م ، ١٩٥٢ م .
- ٧ - أرسطو : الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا) نقل عيسى بن اسحق ابن زرعة وآخرون ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، فى « منطق أرسطو » ، الجزء الثالث ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٥٢ م .
- ٨ - أرسطو : دعوة للفلسفة (بروتريتيقوس) ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوى ، صنعاء ، جامعة صنعاء ، مجلة كلية الآداب ، العدد الثالث ، ١٩٨٢ م .
- ٩ - أرسطو : النفس : ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ، مراجعة الأب جورج شحاته

قنواتى ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي
وشركاه ، الطبعة الأولى ١٩٥٤ م .

١٠ - أرسطو :

الطبيعة ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بنوى ،
القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الجزء الأول ١٩٦٤ م ،
الجزء الثانى ١٩٦٥ م .

١١ - أرسطو :

الكون والفساد ، نقله من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له بارتلمى
سانتھلير ، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد ، القاهرة ، الدار
القومية للطبعة والنشر ، بدون تاريخ .

١٢ - أرسطو :

فى السماء ، ترجمة يوحنا بن البطريق ، حققه وقدم له عبد الرحمن
بنوى ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦١ م .

١٣ - أرسطو :

أجزاء الحيوان ، ترجمة يوحنا بن البطريق ، حققه وقدم له
عبد الرحمن بنوى ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، الأولى ،
١٩٧٨ م .

١٤ - أرسطو :

علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية
وقدم له بارتلمى سانتھلير ، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد ،
الجزء الثانى ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٤ م .

(ب) الترجمات الانجليزية :

15. **Aristotle:** Prior Analytics, translated by A.J. Jenkinson in "Great Books of the Western World," The Works of Aristotle, Volume I, William Benton, Publisher, Encyclopedia Britannia, Inc., Chicago - London - Toronto, Copyright in the united States of America, 1952.
16. Posterior Analytics, translated by G.R.G. Mure, in "Great Books of the Western World", Part 8, The Works of Aristotle, Vol. I, U.S.A., 1952.
17. On Sophistical Refutations, translated by W.A. Pickard - Cambridge, in "Great Books of The Western World" p. 8 - Aristotle, Vol. I.
18. Metaphysics, Translated by W.D. Ross, in "Great Books of the Western World", p. 8 Aristotle, Vol. I.
19. De Anima, Edited with introduction and Commentary by S.W.D. Ross, Oxford, At the Clarendon Press, 1961.
20. On Sense and the Sensible, Translated by J. I. Beare, in "Great Books of the Western World", p. 8 Aristotle, Vol. I.
21. On Memory and Reminiscence, translated by J.I. Beare, in "Great Books of the Western World", p. 8 - Aristotle, Vol. I.
22. On Dreams, Translated by J.I. Beare, in "Great Books of the Western World", p. 8. Aristotle, Vol. I.
23. On Youth and Old Age, Translated by G.R.T. Ross, in "Great Books of the Western World", p. 8. Aristotle Vol. I.
24. On Generation and corruption, translated by H.H. Joachim, in "Great books of the Western World", p. 8 - Aristotle., Vol. 1.
25. On The Heavens, Translated by J.L. Stocks, in "Great books of the Western world", p. 8 - Aristotle -, Vol. I.
26. De Plantis, Translated by E.S. Forster, the works of Aristotle, translated into English under the editorship of W.D. Ross, Vol. VI, Opuscula, Oxford; At the Clarendon press, 1961.
27. Ethics, Book x, translated by Wardman J.L., in "The Philosophy of Aristotle", A new Selection by Renford Bambrough, A mentor Books, 1963.
28. The Nicomachean Ethics, Translated by Joachim H. H., A Commentary D.A. Rees (ed.), New York and London, Oxford University Press, 1951.

ثانيا : المراجع العامة

(أ) المراجع العربية :

- ٢٩ - ابن سينا : رسالة في أحوال النفس ، رسالة في القوى النفسانية ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، رسالة في الكلام على النفس الناطقة ، المنشورة بكتاب « أحوال النفس لابن سينا » القاهرة ، دار أحياء الكتب العربية ، ١٩٥٢ م .
- ٣٠ - ابن سينا : الحجاج العشرة في جوهرية النفس الناطقة ، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرئيس حيدر آباد ، ١٢٥٤ هـ .
- ٣١ - ابن سينا : تعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو طائيس ، نشره عبد الرحمن بدوي ضمن « أرسطو عند العرب » الجزء الأول ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ م .
- ٣٢ - ابن سينا : شرح مقالة اللام لأرسطو ، نشره عبد الرحمن بدوي ضمن « أرسطو عند العرب » ، الجزء الأول ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ م .
- ٣٣ - ابن سينا : المباحثات ، نشره عبد الرحمن بدوي ، ضمن « أرسطو عند العرب » ، الجزء الأول ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ م .
- ٣٤ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، نشر وتحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٠ م .
- ٣٥ - أفلاطون : ثياتيوس ، ترجمة أميرة حلمي مطر ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ م .
- ٣٦ - أفلاطون : السقراطي ، ترجمها إلى الفرنسية أوجست ديس ونقلها إلى العربية ، الأب فؤاد جرجي بربرة ، سوريا ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٦٩ م .
- ٣٧ - أفلاطون : فيليوس ، ترجمها إلى العربية يعقوب « الفيلس » الأب فؤاد جرجي بربرة عن ترجمة أوجست ديس الفرنسية ، سوريا ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٧٠ م .
- ٣٨ - الكندي : رسالة « في العقل » نشرها عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه « رسائل

- فلسفة للكندى والفارابى وابن باجه وابن على ، بيروت ، دار
الأندلس ، الطبعة الثانية . ١٩٨٠ م .
- ٣٩ - أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٧ .
- ٤٠ - أميرة حلمى مطر : دراسات فى الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة
والنشر ، ١٩٨٤ .
- ٤١ - أنبا دوقليس : فى الطبيعة ، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه « فجر الفلسفة
اليونانية السابقة على سقراط » ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ،
الطبعة الأولى ، ١٩٥٤ م .
- ٤٢ - انكساجوراس : فى الطبيعة ، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه « فجر الفلسفة
اليونانية السابقة على سقراط » ، القاهرة دار احياء الكتب العربية ،
الطبعة الأولى ، ١٩٥٤ م .
- ٤٣ - أولف جيجن : المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرنى ،
القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ م .
- ٤٤ - باوميدس : فى الوجود (فى الطبيعة) ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه
« فجر الفلسفة اليونانية » ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ،
الطبعة الأولى ، ١٩٥٤ م .
- ٤٥ - برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، ترجمة زكى نجيب
عمود ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة
الثانية ، ١٩٦٧ م .
- ٤٦ - برتراند رسل : حكمة الغرب ، ترجمة فؤاد زكريا ، الجزء الأول ، سلسلة عالم
المعرفة ، والكويت ، ١٩٨٣ م .
- ٤٧ - بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ، دار نهضة
مصر ، بدون تاريخ .
- ٤٨ - توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، الطبعة السادسة ،
١٩٧٦ م .
- ٤٩ - إمامستوبوس : شرح مقالة اللام لأرسطو ، ترجمة اسحق بن حنين ، نشر
عبد الرحمن بدوى ضمن « أرسطو عند العرب » ، الجزء الأول
القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ م .
- ٥٠ - جان بيرديمون : الفلسفة القديمة ، ترجمة ديمترى سماعة ، المنشورات العربية ،
سلسلة ماذا أعرف ، ١٩٧٤ م .

- ٥١ - جورج سارتون : تاريخ العلم ، الجزء الثالث ، الترجمة العربية للفيث من العلماء ، القاهرة ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠ م .
- ٥٢ - جور جياس : في الوجود ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، في كتابه « فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط » ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٤ م .
- ٥٣ - ربه ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود الخضيرى ، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمى ، القاهرة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨ م .
- ٥٤ - زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ م .
- ٥٥ - زهير الكتيبى : الحسن بن الهيثم ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، ١٩٧٢ م .
- ٥٦ - زبيب الخضيرى : أثر ابن رشد فى فلسفة المصور الوسطى ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٣ م .
- ٥٧ - طيار (أ) : المعلم الأول - أرسطو - ترجمة محمد زكى حسن نوفل ، القاهرة ، نشر مكتبة الخارجى ، ١٩٥٤ م .
- ٥٨ - عبد الرحمن بدوى : مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لأرسطو ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٤ م .
- ٥٩ - عبد الغفار مكاوى : مدرسة الحكمة ، القاهرة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ، بدوى تاريخ .
- ٦٠ - عبد الغفار مكاوى : لم الفلسفة ، الاسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٨١ م .
- ٦١ - فرانز روزنثال : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ، ترجمة أنيس فرجة ، لبنان ، بيروت ، دار الثقافة ، الطبعة الثالثة ١٩٨٠ م .
- ٦٢ - فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبعى للإنسان ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٧ م .
- ٦٣ - محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، بيروت ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٤ م .
- ٦٤ - محمد عثمان نجالتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، دار الشروق ، ١٩٨٠ م .
- ٦٥ - محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الأول ، الفلسفة اليونانية من طاليس

- إلى أفلاطون ، الاسكندرية ، دار الجامعات المصرية ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٢ م .
- ٦٦ - محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الثاني ، أرسطو والمنارس المتأخرة ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، بدون تاريخ .
- ٦٧ - محمد فصحى الشنيطي : المعرفة ، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٦ م .
- ٦٨ - محمد فصحى الشنيطي : مبحث في الفهم الإنساني لجون لوك ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الرابع ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، بدون تاريخ .
- ٦٩ - مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ، القاهرة ، مطبعة نوري ، الجزء الأول ، ١٩٤٢ م ، الجزء الثاني ١٩٤٣ م .
- ٧٠ - هيراقليطس : الطبيعة ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، في كتابه « فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط » القاهرة ، دار أحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ١٩٥٣ م .
- ٧١ - يحيى هويدى : منطق البرهان ، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، بدون تاريخ .
- ٧٢ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٣ م .

(ب) المراجع الأجنبية :

73. Ackrill (J.L.): Aristotle's Definitions of *Psyche*, Meeting of the Aristotelian society at 5/7 Tavistock Place, London, February, 1973.
74. Allan (D.J.): The Philosophy of Aristotle, Oxford, University press, London, 1952.
75. Bambrough (R.): His introduction to "The Philosophy of Aristotle", A new selection with an introduction and commentary by R. Bambrough, A mentor Book, Published by the new American library, New York, and toronto, 1963.
76. Barnes (Jonathan): Aristotle's Concept of Mind Meeting of the Aristotelian Society at 5/7 Tavistock place, London, January 1972.
77. Beare (J.): Greek theories of elementary cognition, Oxford, 1906.
78. Chronst (Anton-Hermann): Aristotle, Vol. II, Observations on some of Aristotle's lost works, London, Routledge and Kegan. Paul, 1973.
79. Cohen (L. Jonathan): Guessing, Meeting of Aristotelian Society at 5/7 Tavistock Place, London, March 1974.
80. Copleston (F.S.J.): A History of Philosophy, Vol. I, Greece and Rome, Part II, Image Books, A division of doubleday and Company, Inc. Garden City, New York, 1922.
81. Cornford (F.M.): Plato's Theory of knowledge, London Routledge and Kegan Paul LTD., reprinted 1973.
82. Cornford (F.M.): Before and After Socrates, Cambridge, 19734.
83. De Corte (M.): La Doctrine d'intelligence chez Aristote, Essai d'é gèse J. vrin, 1934.
84. Descarte (R.): Meditations, translated by F.E. Sutcliffe, Penguin Books, reprinted 1976.
85. Duhem (P.): Le Sestème du monde, Histoire des doctrines cosmologique de Platon a Copernic, tom. IV, Paris, 1916.
86. Dumitriu, (A.): History of Logic, Vol. I, Copyright, English edition, Abacus press, 1977.
87. Duncan (Sir Patrick): Immortality of the soul in Platonic dialogues and Aristotle, in "Philosophy" Vol. XVII, 1942.

88. Gosling (J.B.): Plato, Routledge and Kegan-Paul, London and Boston, 1973.
89. Guthrie (W.K.): Aristotle as Historian, in "Studies in PreSocratic Philosophy", Vol. I, Edited by David J. Furley and R.E. Allen, London, Routledge and Kegan-Paul, 1970.
90. Guthrie (W.K.): Socrates, Cambridge University Press, 1971.
91. Hamelin (O.): Le Système D'Aristote, Paris, Librairie Félix Alcan, 1920.
92. Hicks (R.D.): His Introduction to His translation of De Anima of Aristotle, Cambridge, 1907.
93. Jaeger (W.): Aristotle, Translated by Richard Robinson, Second ed., Oxford At the Clarendon Press 1950.
94. James (W.), Textbook of Psychology, London, 1913.
95. Locke (John): An essay concerning Human understanding, Abridged J.M. Dent and Sons LTD., reprinted 1948.
96. Mathews (Gynpeth): Plato's Epistemology and Related Logical Problems, Faber and Faber London, First ed., 1972.
97. Mackeon (Richard): Introduction to Aristotle, Edited with a general introduction and introductions to the particular works by Mackeon (R.), New-York, the Modern Library, 1974.
98. Parkinson (G.H.R.): Spionza's Theory of Knowledge, Oxford, At the Clarendon Press, London, 1964.
99. Plato: Republic, Translated by H.D.P. Lee, Penguin Books, Reprinted, 1962.
100. Plato: Meno, Translated by Guthrie W.K.C., Penguin-Books, Reprinted 1977.
101. Plato: Timaeus, Translated by Desmond Lee, Penguin Books, England reprinted 1978.
102. Plato: Theatetus, in "Cornford (F.M.), Plato's theory of knowledge", London, Routledge and Kegan - Paul LTD., 1973.
103. Plato: Sophist, in "Cornford (F.M.), Plato's Theory of Knowledge", London, Routledge and Kegan - Paul LTD., 1973.
104. Popper (K.): The Logic of Scientific discovery, Harper torchbooks, Harper and Row, Publisher, New-York and Evanston, 1968.
105. Ross (S.W.D.): Aristotle, London, Methuen and Co. LTD., Reprinted 1971.

106. Russell (B): *Mysticism and Logic*, London, Pelican Books, 1953.
107. Siwek (P): *La Psychophysique Humained' Apres Aristote* 1930.
108. Tylor (A.E.): *The Mind of Plato*, Ann Arbor Paperbacks, Mychigan, 1960.
109. Theophrastus: *De Sensu*, Paris, 1966.
110. Théry (R.P.G.): *Alexandre D'Aphrodisc*, Belgique, 1926.
111. Webb (Clement J.): *A History of Philosophy*, London, William and Morgate, reprinted 1922.
112. Wild (J.): *Plato's Theory of Man*, Cambridge, Massachusetts, Harvard, University Press, 1946.
113. Wild (K.W.): *Plato's Presentation of Intuitive Mind in his portrait of Socrates*, in "Philosophy", Vol. XIV, 1939.
114. Windleband (W.): *History of Ancient Philosophy*, Translated by Herbert Ernest Cashman, New York, Dover Publications Inc., 1956.
115. Winspear (A.D.): *The Gensis of Plato's Thought*, The Dryden Press, New York, 1940.
116. Yolton (J.W.): *Metaphysical Analysis*, George Allen and Unwin LTD., 1968.
117. Zeller (E.): *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Translated by L.R. Palmer, Thirtecen edition, Dover Publication Inc., New-York, 1980.

ثالثا : دوائر معارف ومعاجم :

١١٨ - المعجم الفلسفى ، تأليف جميل صليبا ، المجلد الأول ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٨ ، مادة « الحدس » .

١١٩ - دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، مادة « أرسطو » .

120. Dimy's Modern English - Greek and Greek - English - Disk Dictionary, D.C. Divry, Inc., Publishers, New York, 1979.

121. Lempriere's Classical Dictionary of Proper Names mentioned in Ancient Authors, Routledge and Kegan Paul LTD., London and Boston, reprinted 1972.

122. The Encyclopaedia of Philosophy, Vol. 2, The Macmillan and the Free Press, New-York, Colier-Macmillan Limited, London 1967, Art "Empericism".

123. The Penguin companion to literature p. 4, Classical and Byzantine, Edited by D.R. Dudley, Penguin Books LTD, 1969.

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
□ الأهداء	٣
□ تصدير الطبعة الثالثة	٥
□ تصدير الطبعة الأولى	٧
□ المقدمة	١١
أولا : مكانة أرسطو وتميزه عن أفلاطون	١٣
ثانيا : أسلوبه العلمى	١٤
ثالثا : طبيعة المنطق وارتباطه بالمعرفة	١٦
رابعا : التأثير الأرسطى	١٧
خامسا : اساءة فهم أرسطو سبب الجمود	١٩
سادسا : منهجنا فى هذه الدراسة	٢٢
الفصل الأول	
« الإطار العام لمشكلة المعرفة فى الفلسفة اليونانية »	
أولا : نشأة نظرية المعرفة ومفهومها ومجالها	٢٧
ثانيا : طريقة فلاسفة اليونان فى وضع مشكلة المعرفة مختلفة عنها اليوم	٢٩
ثالثا : أرسطو يواصل الطريق فى نظرية المعرفة بصورة أفضل	٣٣
الفصل الثانى	
« المعرفة الحسية »	
أولا : أهمية المعرفة الحسية عند أرسطو	٣٩
ثانيا : كيفية حدوث الادراك الحسى عموما وتقد أرسطو للسابقين	٤٠
ثالثا : مركز الاحساس وموضوعه عموما	٤٢
رابعا : تحليل الادراك الحسى من خلال تحليل الحواس الخمس	٤٣
(أ) البصر والمرئى	٤٣

الموضوع	الصفحة
(ب) السمع والصوت.....	٤٤
(ج) الشم والرائحة.....	٤٥
(د) اللوق والطعم.....	٤٦
(هـ) اللمس واللموس.....	٤٧
(و) التمييز بين الكيفيات الحسية.....	٤٩
خامسا : الحس المشترك.....	٥٣
(أ) تعريف الحس المشترك.....	٥٣
(ب) وظائف الحس المشترك.....	٥٤
سادسا : كيفية تكون الصور في الحس للباطن.....	٥٦
سابعا : الخيال وتمييزه عن الاحساس والتفكر.....	٥٩
(أ) تعريف الخيال.....	٥٩
(ب) الفرق بين الاحساس والتخيل.....	٦٠
ثامنا : الذاكرة واجلأفها عن الحس والخيال.....	٦١
(أ) تعريف الذاكرة.....	٦١
(ب) فضل الذاكرة في التعلم.....	٦١
ثامنا : أهمية الاحساس والخبرة في المعرفة والاستبصار.....	٦٢
عاشرا : امتناع البرهان بطريق الحس وأعطاء الكوإس.....	٦٤

الفصل الثالث

« المعرفة العقلية »

أولا : معنى كلمة « عقل » قديما وحديثا.....	٦٩
ثانيا : مكانة العقل وأفعاله بين أفعال النفس البشرية.....	٧٠
ثالثا : رفض النظرية الفيزيقية للعقل.....	٧١
رابعا : بين الإدراك الحسى والإدراك العقل.....	٧٢
خامسا : كيف يتم الإدراك العقل ؟.....	٧٣
(أ) قوى العقل لا تعنى قسمته.....	٧٤
(ب) كيف يبدأ العقل عمله ؟ والعمليات التى يقوم بها.....	٧٦
سادسا : قوة العقل النظرى والعقل العمل.....	٧٨

الموضوع	الصفحة
سابعا : شراح أرسطو يسمعون فهم نظريته في العقل.....	٨٠
(أ) موقف الاسكندر الأفروديسي	٨١
(ب) ثامسطيوس ينتقد تفسير الاسكندر.....	٨٣
(ج) ابن سينا ينتقد تفسير الاسكندر و ثامسطيوس.....	٨٥
(د) الشارح الأكبر - ابن رشد - يناقش التفسيرات القديمة.....	٨٦

الفصل الرابع « المعرفة الخدسية »

أولا : معنى « الخدس » قديما وحديثا.....	٩١
(أ) معنى « الخدس » بين أفلاطون وأرسطو.....	٩١
(ب) معنى « الخدس » بين أرسطو وفلاسفة العصر الحديث.....	٩٣
ثانيا : العقل « الفعال » والمعرفة الخدسية.....	٩٥
ثالثا : الخدس في المنطق.....	٩٨
رابعا : الخدس في الأخلاق والميتافيزيقا.....	١٠٠
خامسا : اتساق مؤلفات أرسطو في اعلاء شأن الخدس وموضوعه.....	١٠٨
سادسا : ابتداء أرسطو في طرح مشكلة المعرفة وارتباطها هنا بنظريته عن العلم ..	١١٠
□ الخاتمة.....	١١٣
□ ملحق (نصوص لأرسطو من كتاب النفس).....	١١٥
□ ثبت المراجع.....	١٤١
□ فهرس الكتاب.....	١٥٦
□ كتب أخرى للمؤلف.....	١٥٩

كتب أخرى للدكتور مصطفى النشار

- ١ - فكرة الأكوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية : الطبعة الأولى صدرت عن دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٤ م . الطبعة الثانية صدرت عن مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٨٨ م .
- ٢ - نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو : صدرت طبعته الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٦ م . وصدرت طبعته الثانية ١٩٩٥ م عن نفس النشار .
- ٣ - فلاسفة أيقظوا العالم : صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٨٨ م . وصدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين بدولة الامارات العربية المتحدة عام ١٩٩٠ م .
- ٤ - نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية : صدرت طبعته الأولى عن مكتبة مديولى بالقاهرة عام ١٩٩٣ م .
- ٥ - نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة : الكتاب الأول - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية صدر عن وكالة زووم برس للاعلام بالقاهرة عام ١٩٩٢ م .
- ٦ - فلسفة التاريخ - معناها ومناهجها : صدر عن وكالة زووم برس للاعلام بالقاهرة عام ١٩٩٥ م .
- ٧ - نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة : الكتاب الرابع : مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية ، دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٩٥ م .
- ٨ - التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) ، وزارة التربية والتعليم بدولة الامارات العربية المتحدة ، دار القرار للطباعة والنشر ، (دى) ١٩٩٥ م .
- ٩ - التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) ، وزارة التربية والتعليم بدولة الامارات العربية المتحدة ، دار القرار للطباعة والنشر ، دى ١٩٩٥ م .

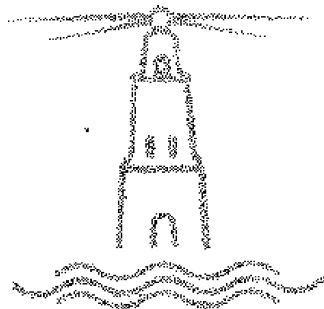
- ١٠ - نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة : الكتاب الثاني : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، الجزء الأول : من طاليس حتى أفلاطون ، تحت الطبع .
- ١١ - نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة : الكتاب الثالث : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، الجزء الثاني : من أرسطو حتى ماركوس أوريلوس ، تحت الطبع .

١٩٩٥/١٢٩٣	رقم الإيداع
ISBN 977-82-5838-4	الترقيم الدولي

٢/٩٥/١١

طبع بمطبع دار المعارف (ج.م.ع.)

14811



To: www.al-mostafa.com